IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration :
IRÉNIKON, CHEVETOGNE, par HAVERSIN (Belgique).
(Libeller ainsi les revues et publications envoyées en échange).

Conditions d'abonnement :

Belgique : **220 FB.** Le numéro : 60 FB. — CCP. 1612.09
France : **24 FF.** Le numéro. 6 FF. — (verser à E. Lanne, 16, rue Erlanger, Paris 16e, CCP. Paris 15.586.69)
Autres pays : **250 FB.** Rédiger les chèques de préférence en francs belges — Compte Banque de Bruxelles : N/03/46505.

Correspondant Pays-Bas : H. COEBERGH, Ged. Oude Gracht, 74, Haarlem.
Correspondant Grande-Bretagne : DUCKETT Ltd, 140 Strand, London W.C. 2.

Les abonnements non résiliés pour le 31 décembre sont censés renouvelés pour l'année suivante

SOMMAIRE

ÉDITORIAL : Paul VI et Athénagoras ; Istanbul, 25 juillet 1965 329
J. LECLERCQ, L'Avenir des moines 333
D. P. MIQUEL, L'Appel à l'expérience chez quelques auteurs de la Philocalie 354
Chronique religieuse 377
Église catholique (377) ; URSS (380) ; Alexandrie (382) ; Allemagne (384) ; Amérique (387) ; Angleterre (393) ; Athos (397) ; Constantinople (397) ; Espagne (398) ; France (399) ; Grèce (400) ; Italie (404) ; Pays-Bas (405) ; Roumanie (406) ; Suède (407) ; Yougoslavie (407) ; Relations interorthodoxes (408) ; Relations interconfessionnelles (411) ; Conseil œcuménique (421).

(Voir la suite du sommaire en 3e page de la couverture.)

④ IRÉNIKON

Tome XL | 3e trimestre 1967.

Paul VI et Athénagoras

ISTANBUL, 25 JUILLET 1967

Si la rencontre de Jérusalem en janvier 1964 entre Paul VI et le patriarche Athénagoras avait plus ou moins dissimulé son caractère œcuménique sous le voile d'un pèlerinage et sous des signes pourtant non équivoques, la rencontre qui eut lieu à Istanbul en juillet 1967 a affiché subitement et au grand jour ses buts et ses intentions. Les discours que se sont échangés les deux chefs d'Église l'ont révélé sans ambage. Il s'agit bien aujourd'hui de mettre tout en œuvre pour arriver à unir les deux parties de la chrétienté séparées depuis neuf siècles, et, dans cette séparation, la rupture entre Rome et Constantinople a joué un très grand rôle.

La charte remise solennellement par le pape au patriarche durant la cérémonie liturgique qui eut lieu en la cathédrale du St Esprit ne le disait-elle pas animé du désir « de faire tout ce qui est en Notre pouvoir pour hâter le jour où, entre l'Église d'Occident et celle d'Orient, une pleine communion sera rétablie », et de dialoguer en vue de « se connaître et se respecter, dans la diversité légitime des traditions liturgiques, spirituelles, disciplinaires et théologiques » ? Le patriarche, de son côté, n'avait-il pas déclaré : « Supprimons avec la plus totale abnégation tout ce qui dans le passé a semblé contribuer à l'intégrité de l'Église, mais a en fait rendu les divisions plus difficiles à surmonter » ? De plus, le rétablissement, dans la litanie après les discours du nom du « pape de Rome » et du patriarche a comme amorcé la reprise de communion continue dans la prière, telle que l'énonçaient jadis les diptyques.

Sans doute, les enjeux ne sont pas les mêmes. L'Église romaine est allée en se développant selon une tendance unificatrice de plus

en plus grande, bien qu'elle ait, au cours de son évolution, — problème majeur en l'occurrence — perdu un nombre considérable de ses fidèles, séparés par la Réforme. Mais ceux-ci ont été eux-mêmes les premiers artisans du rapprochement, dont la réconciliation en cours entre Rome et Constantinople est un des résultats. De ce fait, doit se reposer d'une nouvelle manière la question de la reconstitution de l'unité dans l'Occident lui-même, car, dans le monde de l'œcuménisme, tout se tient.

D'autre part, les patriarcats d'Orient qui forment actuellement l'Orthodoxie se sont répartis en des autocéphalies de plus en plus nombreuses, suivant un principe de développement dont on ne peut contester la légitimité, et les liens qui les unissent n'ont jamais été vraiment rompus. Le patriarche Athénagoras s'est préoccupé à la fois de tous ces mouvements : du rapprochement œcuménique des grandes conférences internationales qui ont abouti au COE, dont toutes les Églises orthodoxes font aujourd'hui partie ; du renforcement des liens entre les Églises orthodoxes elles-mêmes ; et du rapprochement avec l'Église romaine qui, depuis le Concile, a abandonné sa position d'immobilisme pour se joindre à toutes les tendances favorables à l'unité des chrétiens.

Devant le désir plusieurs fois répété de se rendre à Rome, « pourvu que des bras ouverts, disait-il, acceptent sa main tendue », le patriarche Athénagoras, interrogé en 1962 par le journal grec To Vima, *avait précisé « qu'il faudrait au préalable que l'ensemble des Églises orthodoxes consente à cette démarche et que de son côté le pape s'engage à rendre en retour visite au patriarcat œcuménique en sa résidence au Phanar » (*Irénikon *1962, p. 98). On sent tout ce que pouvait présenter alors d'aléatoire de tels souhaits, le dernier surtout : et le voilà réalisé avant l'autre. « Eh oui, disait Paul VI aux catholiques d'Istanbul, c'est le pape qui vient vous rendre visite. Vous ne pensiez pas, sans doute, que cela pourrait se faire un jour. Et nous-mêmes nous n'aurions pas cru que cela pourrait se faire ! » Des papes avaient été à Constantinople dans l'antiquité ; quatre aux VIe et VIIe siècles, mandatés par des rois goths ou appelés par les empereurs, dans des conditions plutôt humiliantes et peu agréables. Seul un autre avait pu y venir d'une manière honorable à l'occasion de la réconciliation d'un empereur au VIIIe siècle. Mais ce fut la dernière fois. Aujourd'hui Paul VI*

s'y est rendu de la manière la plus courtoise et la plus inattendue, dans les buts les plus pacifiques. Il a devancé les projets du patriarche Athénagoras en venant le premier, et son geste est un signe de la nouvelle attitude de l'Église catholique toute entière. Ce second pas, après celui de Jérusalem, en amènera bientôt un troisième, puisque c'est en la basilique de St-Pierre de Rome que le pape Paul VI, entouré des évêques du synode, accueillera sous peu le Patriarche. Et il n'est pas possible que ces rencontres n'aboutissent à quelque chose d'important dans le contexte actuel des relations entre les Églises. La visite du patriarche à Rome, après entente des chefs des autres autocéphalies, signifiera vraisemblablement qu'une union sera possible sur la base d'un pluralisme, telle que le Concile l'a fait prévoir. Et cette perspective ne sera pas sans influer sur la reconstitution de l'unité dans l'Occident lui-même, où, dans les conjonctures présentes, toute autre forme d'unification serait irréalisable.

* * *

Le profane se prend à se demander pourquoi le patriarche de Constantinople bénéficie d'une telle prévenance de la part du pape. On répondra que Constantinople est le premier des patriarcats orientaux, sinon en ancienneté, du moins en dignité. Mais une autre raison est aussi valable, et il importe de ne pas l'oublier. En effet, Constantinople, c'est Rome, Rome transportée par l'empereur Constantin, devenu chrétien au IVe siècle, sur les rives du Bosphore pour devenir la nouvelle capitale de l'empire, plus proche des lieux saints, mieux située géographiquement et stratégiquement, et pour donner à l'empire christianisé une nouvelle ampleur. Il y a entre les deux Rome une affinité profonde, et si une rupture est survenue, c'est au premier chef entre leurs deux sièges qu'elle s'est accomplie, beaucoup plus que dans le reste des pays christianisés. Cette affinité doit créer une nostalgie favorable au rapprochement, en ce moment où tous les chrétiens vont les uns vers les autres. Ces deux grandes capitales devraient être avant tout le reflet l'une de l'autre, et c'est ce que les deux prélats qui en occupent les sièges ont compris mieux que personne en ce moment. Cette année de la foi, anniversaire du martyre de Pierre et Paul, a permis cet heureux événement, cette rencontre de deux successeurs d'apôtres sur les deux plus

grands sièges historiques de l'Église. On perd quelquefois de vue que la rupture fut avant tout entre deux Églises locales, deux Églises mères, et en même temps deux Églises sœurs, pour reprendre des expressions que le Concile a consacrées et que Paul VI n'a pas craint d'employer dans son document.

* * *

Il semble que le pape aurait voulu continuer le pèlerinage commencé aux lieux saints en 1964 par une visite, en cette année de la foi, à la ville d'Antioche, où Pierre et Paul avaient séjourné, et où une tradition a localisé le premier siège de Pierre. Cette visite en une ville, aujourd'hui très réduite et peu présentable, n'a pas été encouragée par le gouvernement turc, et le passage à Constantinople et à Éphèse, qui eurent été certainement sur le trajet, est devenu le terme du voyage, donnant ainsi un singulier relief, qui était cependant dans l'ordre des choses, à la rencontre avec le patriarche. En s'y rendant, le pape a pu prendre vivement conscience de la présence si voisine des anciennes villes conciliaires, Constantinople, Nicée, Chalcédoine et Ephèse où il est allé, — Éphèse, ville de l'apôtre St Jean, qui garde aussi le souvenir de la Vierge. Il a fait mention de tout cela dans plusieurs discours, et la proximité de ces endroits vénérables, où les apôtres ont circulé et résidé dans les premières années de leur vie itinérante, lui a donné l'occasion d'exprimer avec conviction l'importance que l'Église d'Orient a eue dans le développement de la chrétienté, et qu'elle doit nécessairement jouer encore en ce siècle d'unité.

L'avenir des moines[1]

La deuxième conférence des Religieux anglicans à Oxford en juillet 1967 a choisi pour thème : «La vie religieuse dans le monde de demain», et elle a inscrit à son programme un exposé sur «La vie monastique après le IIe concile du Vatican». De fait, on a le droit de s'interroger sur l'avenir du monachisme. Il y a actuellement des jeunes dans les monastères, et rien ne force à penser qu'ils sont la dernière génération. Mais que seront-ils et que feront-ils ? A quelle faculté revient d'étudier ce problème ? Car il est complexe : en tant que phénomène passé et présent, le monachisme relève à la fois de la théologie, de l'histoire, du droit canonique, puis, par ce qu'il implique de données psychologiques et sociologiques, de la philosophie et enfin de la missiologie. Quant à son avenir, il ressortirait à cette, science de l'avenir prochain qu'est la prospective. On ne trouvera ici ni prophéties, ni prévisions précises, mais seulement des conjectures fondées sur la constatation de certains faits actuels qui peuvent donner matière à interprétation théologique.

Il faudra d'abord proposer une notion du monachisme, puis essayer de situer celui-ci dans l'Église et dans le monde, aujourd'hui et demain. Car l'un des premiers devoirs qui incomberont probablement aux moines sera de se définir et de tirer les conséquences de ce qu'ils décideront d'être.

I. Pour une définition du monachisme

On sait — du moins les moines savent — combien il est difficile de définir la vie monastique, en tout cas de l'enfermer dans une seule et brève formule, à plus forte raison dans un mot ou une expression. C'est à ce point que certains y ont renoncé. D'autres

1. Cet article reprend en partie des extraits d'une conférence donnée à l'Université Grégorienne le 16 mars 1967.

ont proposé bien des notions diverses. Et cependant, il n'est pas interdit d'en chercher une qui traduise une réalité, même complexe. On cite bien une vieille phrase du droit romain, aux termes de laquelle « les définitions sont périlleuses ». Mais elle a été forgée dans un contexte historique différent du nôtre et seulement pour le domaine juridique. Or le droit de l'Église ne peut-il supposer, même s'il ne les rappelle pas, des notions résultant de l'analyse des réalités à un autre niveau, celui de la réflexion théologique ?

On pourrait, en la simplifiant — par conséquent en la réduisant presque à une caricature — formuler ainsi une définition qui aurait des chances de recueillir bien des suffrages dans le monde monastique : les moines sont des réguliers qui ne sont pas des religieux, dont la vie ne comporte aucune des activités des religieux, mais ne les exclut pas non plus et, de fait, les admet toutes. Cette position a été défendue, avec plus de nuances, de la façon suivante.

« Le monachisme n'est pas spécifié par ses œuvres, mais ne veut être qu'une vie chrétienne poursuivie avec un certain absolu ; et c'est pour cette raison que la vie monastique, quoique peut-être plus facilement contemplative, n'est pas caractérisée par la contemplation ; elle peut s'harmoniser avec des activités, pourvu que ces activités ne deviennent pas un but qui spécifie la vie ; il n'y a pas des moines-missionnaires, des moines-enseignants, etc., mais il y a bien des moines qui enseignent, qui sont en pays de mission et y travaillent. Mais ces mêmes moines perdent le fondement de leur vie monastique s'ils s'adonnent tellement à leurs activités que celles-ci deviennent le but, même secondaire, de leur vie. Il est évidemment possible qu'un membre d'une abbaye soit temporairement tellement absorbé par ses activités, qu'il ne reste pour le moment moine que par son appartenance à un institut monastique ; mais sa vie monastique subit pendant ce temps une éclipse, momentanée peut-on espérer.

» Je crois donc qu'il faut dire que la vie monastique se situe avant la division en fins secondaires qui caractérise la vie humaine en ses activités ; en cela encore le moine est un homme d'une vie unie (*μόνος*). Ce qui le caractérise est peut-être le fait qu'il poursuit avec absolu ce que le chrétien ordinaire poursuit

de plus loin ; c'est ainsi que le dit le Concile : il y a des hommes dans l'Église qui suivent de plus près le Seigneur (*Lumen Gentium*, 42). Les moines ne veulent faire que cela, au moins essentiellement. Et c'est ici que je trouve la raison d'ordre doctrinal pour refuser aux moines le nom de religieux, puisque le moine ne doit pas entrer dans une catégorie spéciale de chrétiens, qui est caractérisée par ses œuvres, fussent-elles la contemplation ; il est bien possible qu'il y ait dans l'Église des instituts fondés pour l'œuvre de la contemplation ; les moines ne le sont pas, ils ne veulent que la vie chrétienne parfaite. Chaque âge et chaque milieu de vie et de culture produira des circonstances qui diversifient la vie des moines ; c'est pourquoi ils sont tant tenaces à défendre l'autonomie de leurs monastères. Et même à l'intérieur des monastères il peut y avoir toute une gamme de formes de vie »[1].

Doit-on, après de telles déclarations, renoncer à trouver des notions et des distinctions qui permettent de préciser davantage encore ? Une manière de s'exprimer qui s'avère commode consiste à établir une différence entre « vie monastique » et « vie apostolique ». Il en est une autre qui, bien que peut-être moins commode, se recommande d'un plus long passé. En effet, pour parler de la vie monastique, la tradition antique et médiévale, les papes récents, le Concile Vatican II, Paul VI et un grand nombre de témoins de la pensée chrétienne d'aujourd'hui ont utilisé et utilisent l'expression de « vie contemplative »[2]. C'est là un fait. Au lieu de le regretter, puisqu'on ne le supprime point, il vaut mieux le comprendre. Il correspond exactement à l'idée que voulait donner du monachisme le pape S. Grégoire le Grand, qui a entendu l'approuver en racontant la vie de son plus illustre représentant en Occident. Récemment, une étude extrêmement érudite d'un parfait connaisseur de la patristique, Pierre Courcelle, consacrée à l'un des derniers épisodes de l'existence de S. Benoît, se terminait sur cette conclusion : « Le but

1. Extrait d'un rapport présenté à la *Lega monastica*, par D.V. TRUYEN, le 13 février 1967.

2. Sous le titre *Témoignages contemporains sur la théologie du monachisme*, dans *Gregorianum*, XLVIII (1967), p. 49-76, j'ai rassemblé des textes.

de Grégoire hagiographe est de décrire ici, sous la forme la plus concrète, le caractère merveilleux de la contemplation, et de présenter Benoît comme le type du saint contemplatif » [1].

Ce vocabulaire offre ses difficultés, comme tout vocabulaire spécial. Il risque de ne pas être compris, ou de ne pas être interprété correctement, de ceux qui ne sont pas initiés, on oserait dire « qui ne sont pas du métier », au sens où Dom Alexis Presse a pu parler du « métier de contemplation » [2]. Chaque branche du savoir humain a le droit de se créer son vocabulaire propre et de le faire dériver de langages antiques. On emploie aujourd'hui, sans problème, « économétrie », « agroclimatologie », « électronique », « astronautique » et bien d'autres néologismes d'origine gréco-latine, mais dont le contenu n'a plus rien de commun avec les conceptions physiques ou mathématiques du temps de Pythagore ou d'Archimède. La tradition moderne leur a donné un sens nouveau et légitime, non sans une certaine continuité avec tout un passé de recherches et d'aspirations. Certains mots existants ont eux-mêmes proliféré : la science de l'information s'appelle « l'informatique », optimum a donné optimiser et optimisation, et « programme » a fait naître toute la famille de « programmer » et de ses dérivés : programmateur, programmation, programmatique, etc. Il ne suffit donc pas, pour éliminer les termes de « vie contemplative », de leur reprocher d'avoir existé dans une civilisation antique et d'y avoir eu le sens que celle-ci pouvait leur donner avant le christianisme. Il ne suffit pas davantage, pour les interpréter, de projeter sur le passé les idées que l'on veut promouvoir aujourd'hui, comme dans telle thèse rapide (130 pages), intitulée *Vie active et contemplative. Une étude sur ces concepts de Platon à nos jours* — et, de fait, un sondage d'opinion publique a posé la question à des gens dans la rue, — mais qui va, en réalité, de nos jours à Platon [3].

1. *La vision cosmique de S. Benoît*, dans *Revue des études augustiniennes*, XIII, (1967), p. 117.
2. Titre d'un article paru dans *Le message des moines à notre temps*, Paris, 1958, p. 121-138.
3. Sr E. Mason, O.S.B., *Active Life and Contemplative Life. A Study of the Concepts from Plato to the Present*, Milwaukee, Marquette Univ. Press., 1961.

La vraie difficulté ne vient pas de l'histoire des mots ; elle est plus grave, et il y a longtemps qu'elle a été décelée par Gabriel Marcel : « Nous sommes aujourd'hui en pleine confusion. Il nous est presque impossible de ne pas nous faire de l'activité une image en quelque sorte physique, de ne pas nous la représenter comme une mise en jeu d'une certaine machine dont, au fond, notre corps est ou le ressort ou même le modèle. L'idée antique... d'après laquelle la contemplation est l'activité la plus haute, est une idée complètement perdue... Le moralisme, sous toutes ses formes, avec la croyance à la valeur presque exclusive des œuvres, a certainement contribué dans une large mesure à jeter le discrédit sur les vertus contemplatives »[1].

Quand un vocabulaire existe légitimement, on a le droit de le garder. Mais dans la mesure où il offre une difficulté, on a le devoir d'essayer de le traduire. Or Paul VI est venu ici à notre aide. Aux bénédictins, en la personne de leurs abbés et prieurs, réunis en Congrès en 1966, il a dit : « Vous êtes des chercheurs de Dieu, l'Éternel... *Aeterni Dei estis investigatores...* »[2]. Déjà, dans leur déclaration commune, à Bouaké, en 1964, les représentants des monastères d'Afrique avaient repris cette désignation traditionnelle : « Cet idéal... est celui d'une vie humble et cachée, tout entière orientée vers la recherche de Dieu »[3]. Or cette terminologie, qui est d'origine biblique et a toujours été maintenue dans le monachisme, est actuellement chargée d'une richesse renouvelée, d'une grande prégnance intellectuelle et humaine. Autrefois, on cherchait un objet perdu. Aujourd'hui, un chercheur est quelqu'un qui cherche avec sa tête et avec son cœur, et sa qualification est admise, reconnue, sanctionnée et aidée par toute la société : chaque pays a un « Centre de recherche » ou « d'investigation scientifique » (CNR, CNRS, CSIC etc...). Et ce vocabulaire peut s'appliquer à ce que les anciens appelaient « la quête de Dieu, *quaesitio Dei* ». Il évoque une réalité qui comporte un côté énigmatique, un élément de mystère, lié à la nature même de l'objet considéré et au mode de connaissance qui permet de

1. *Être et avoir*, Paris 1935, p. 277.
2. Cfr, *Témoignages contemporains*, *loc. cit.*, p. 52.
3. Cité *ibid.*, p. 69.

l'atteindre. Il y a ainsi des hommes et des femmes qui se spécialisent dans la recherche de Dieu et qui, à ce titre, ont droit à la considération du monde contemporain ; qui, pour ainsi dire, creusent le mystère de Dieu et qui, pour cette raison, sont pris au sérieux, respectés. On admet que Dieu soit objet d'étude valable, jusqu'au moment où, l'ayant trouvé, on s'agenouille, on prie, on adore, on est prêt à faire part à d'autres d'une découverte. Car aujourd'hui, toute expérience appartient à tout le monde ; le monde attend le rayonnement de l'expérience monastique : on ne doit pas le lui refuser. Non qu'il faille courir vers le monde, ni que chaque approche de Dieu doive être nécessairement communiquée ; mais celle d'un milieu de vie spirituelle doit être communicable. Et l'une des grandeurs du monde d'aujourd'hui est qu'il viendra s'informer de cette expérience, là où elle s'est produite.

Car tous ceux, aujourd'hui, qui ont une spécialité comprennent qu'elle a des exigences et qu'on ne peut s'y donner n'importe où. Si l'on veut faire de l'électronique, on va dans une cité d'étude, comme Saclay en France, où se trouvent réunis des piles, des ordinateurs, des laboratoires, et d'autres conditions — y compris le silence et un certain éloignement par rapport à la grande ville. Si l'on veut faire des sports d'hiver, on va là où se trouvent, selon l'activité à laquelle on veut se livrer, telle qualité de neige, des monte-pente, ou bien des sommets, des pistes, des refuges. De même, si l'on veut se livrer à la vie de prière, il est normal qu'on se rende là où des conditions favorables sont réalisées : un certain recueillement, une certaine organisation de l'économie et du style de vie. Les hommes d'industrie admettront que les hommes d'oraison ne restent pas dans le monde, et ceux-ci ne s'en iront pas pour le seul fait de se séparer de leurs semblables ; ils le feront parce que, pour réaliser leur programme de recherche, il faut de l'isolement. La solitude devra être accueillante, et ce sera sans doute une ascèse exigeante que d'accueillir tous ceux qui viendront pour demander Dieu. Et ceux-là saisiront que les chercheurs de Dieu ont leurs exigences propres. Quand l'homme d'affaires est à son bureau, l'homme de recherche à son laboratoire, il n'a pas honte de le faire dire. De même y a-t-il des moments où les moines sont à la prière. Qu'ils soient

heureux de prier, qu'ils ne se départissent jamais de leur sens contemplatif, qui est leur seule richesse dans le monde d'aujourd'hui ! Car tout le reste, d'autres peuvent le faire, et souvent mieux.

II. Monachisme et monde moderne

On pourrait situer cette notion renouvelée de la « recherche de Dieu » par rapport à toute une tradition antique. Dans la Bible hébraïque, puis grecque, cette expression, qui a connu toute une évolution, avait désigné une attitude intérieure, spirituelle, et qui concernait moins l'intelligence et la mémoire que la volonté, le désir, le zèle, la prière, la rencontre avec Dieu dans le culte et l'union intime, l'adhésion à son amour dans l'observation de sa loi, l'effusion du cœur dans l'adoration, le tout n'excluant pas, surtout à un certain moment de l'histoire d'Israël en milieu grec, une application de l'esprit à l'étude de la sagesse [1]. C'est cette idée fort riche, avec laquelle les avait familiarisés les Psaumes et les livres sapientiaux, qu'un S. Benoît [2], plus tard un Guillaume de Fruttuaria [3], un Elmer de Cantorbéry [4], ont conservée, reprise et développée.

Contentons-nous ici de souligner l'actualité de cette réalité dans l'Église d'aujourd'hui. Le rappel nous en vient de tout côté : « Nous perdons l'esprit de sacrifice parce que nous négligeons la prière, déclarait récemment l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. Ramsey. Nous parlons trop et ne prions pas assez. Et

1. G. Turbessi, *Quaerere Deum. Il tema della « ricerca di Dio » nella S. Scrittura*, dans *Rivista biblica*, X (1962), p. 282-296, et *Quaerere Deum. Il tema della ricerca di Dio nell'ambiente ellenistico e giudaico contemporaneo al Nuovo Testamento*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus internationalis catholicus*, 1961, Rome 1963, t.-à-p. p. 2-16 ; A. Feuillet, *La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance...*, dans *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, Paris 1963, I, p. 93-112.

2. *Regula*, 58, 7.

3. Témoin cet extrait d'une invocation que j'ai publiée parmi des *Prières attribuables à Guillaume et à Jean de Fruttuaria*, dans *Monasteri in Alta Italia*, Turin 1966, p. 162 : « Fac me... ardentissimae delectationis desiderio investigare et inquirere ubi investigandus es et inquirendus... ».

4. Cfr. l'*Excitatio mentis in inquisitionem Dei* que j'ai publiée dans *Analecta monastica*, II, Rome 1953, p. 110-114.

cependant, sans prière, toutes les activités apostoliques sont inutiles et restent sans effet. Nous avons besoin de plus en plus de communautés contemplatives, qui soient des écoles de prière »[1]. D'autre part, Mgr de Roo, évêque de Victoria, au Canada, lors de l'ordination sacerdotale d'un des membres de la « Société des ermites de S. Jean-Baptiste », non destiné au ministère apostolique, disait : « Nous voyons une intervention providentielle et pleine de signification dans la restauration de la vie érémitique. Il apparaît que le Saint-Esprit cherche à contrebalancer ce qu'il pourrait y avoir de trop humain dans notre apostolat d'insertion dans l'ordre temporel, dans la promotion de la création et son développement »[2]. Et, de fait, n'est-il pas révélateur

1. Extrait du discours adressé par le Dr. Ramsey aux Cowley Fathers, à Oxford, à l'occasion de la célébration du centenaire de leur Société les 9 et 7 mai 1966. Sur l'importance du monachisme dans l'Orthodoxie, voir, par exemple, J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, Paris 1965, p. 47, ou l'article de A.V. Vedernikov, dans le *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (revue officielle du Patriarcat de Moscou) nº 10, octobre 1958. Ernst Benz ayant signalé dans *Geist und Leben des Ostkirche*, 1957, « comme un certain danger pour l'Orthodoxie son isolationisme liturgique et son refus de servir le monde », A.V. Vedernikov répondait : « Il s'agit moins ici du principe d'un refus d'un service actif de la part de l'Orthodoxie que de la façon dont elle comprend ce service. Bien plus, de la façon dont elle comprend l'action chrétienne. Si pour l'Occident elle se traduit toujours par l'un ou l'autre service extérieur (missions, instruction, activité éthico-sociale, etc.), pour l'Orient elle comporte avant tout la formation à la prière et le chemin du perfectionnement ascétique de la personnalité, appelés dans l'ascèse orientale « l'action spirituelle ». En conséquence, l'Église orthodoxe met au premier rang des manières de servir le monde le service par la prière. Elle croit que la prière liturgique pour les membres vivants et défunts de l'Église et pour le monde entier, loin d'être une façon secondaire de servir le monde, est peut-être plus importante que toute activité extérieure. C'est pourquoi, si certaines circonstances majeures privent quelques Églises locales de la possibilité d'exercer d'autres activités que la célébration des Offices divins, cela ne conduit pas à un isolationisme liturgique, mais plutôt vers un élargissement de l'expérience dans le domaine de la prière liturgique. L'office divin prend dans ces cas un caractère particulièrement net de service actif, chargé en même temps de grâces pour les hommes et le monde entier. Et ceci vaut aussi pour l'action spirituelle individuelle. L'action spirituelle du cénobite ou de l'anachorète, vivant loin du monde, et même s'il reste inconnu des hommes, garde sa valeur pour le monde entier » (p. 80).

2. Extrait d'un sermon prononcé à Courtenay, B.C., Canada, le 21 novembre 1966.

qu'en plein après-Concile paraissent, parfois sous de hauts patronages, des articles sur « l'actualité de l'érémitisme »[1] ? Celui-ci est certes, une forme extrême, qui doit demeurer exceptionnelle dans le monachisme même : car la vie de prière menée en commun est une voie authentique, et c'est elle qui est normale pour la plupart.

Sans doute aussi l'affirmation du caractère contemplatif de toute vie monastique ne doit-elle pas aboutir à attribuer à celle-ci le monopole de la vie intérieure, voire de la prière continue. Il serait illusoire, sous prétexte de réserver « la contemplation aux contemplatifs », de lancer tous les autres dans un activisme agité, superficiel, et tout profane. Au reste, les faits prouvent que beaucoup de laïques, dans l'action catholique ou en dehors, parviennent à une profondeur de sens contemplatif qui confond les professionnels. Et ceux-ci savent bien qu'ils ne voient jamais Dieu. « Il a ouvert mon oreille pour que je l'écoute, explique S. Bernard, non mon regard pour que je contemple son visage... Il se tient derrière le parvis : il écoute, il est entendu, mais il n'apparaît pas »[2].

Il n'en reste pas moins que cette attente obscure et cette attention amoureuse, poursuivies dans des conditions qui en assurent l'authenticité, façonnent une mentalité, favorisent des états d'âme dont le monde a besoin de savoir qu'ils sont possibles, et réels. Un bon connaisseur de notre temps, le P. Liégé, n'a point peur de le proclamer : « La conscience moderne est tellement façonnée par la mentalité technicienne, tellement occupée par les grandeurs d'ordre terrestre et les créatures humaines, qu'elle en devient apparemment insensible à toute réalité intérieure, et, en conséquence, au Dieu personnel. Seul le témoignage d'hommes

1. M. FARRELL, *Attualità dell'eremitismo*, dans *Vita religiosa* (1967), p. 23-24 (revue dirigée par le P.L. Ravasi, de la S. Congrégation des religieux). *Actualité de l'érémitisme*, titre du n° spécial (121) de la *Lettre de Ligugé* de janvier 1967. M.B. PENNINGTON, O.C.S.O., *The Structure of the Section Concerning Religious Life in the Revised Code*, dans *The Jurist*, XXV (1965), p. 283, mentionne la Société des ermites de S. Jean-Baptiste et d'autres fondations nouvelles.

2. *In Nativ. S. Ioh. Bapt.*, I, 2, *P.L.*, 183, 398-399. Sur la place des contemplatifs parmi ceux qui entourent le Seigneur et lui font cortège, belles formules dans *In Dom. Palmarum*, II, 2 et 6-7, *P.L.*, 183, 257-259.

qui ont rencontré Dieu, qui sont entrés dans son monde de sainteté, d'hommes qui rendent en eux visible l'existence d'une énergie spirituelle issue d'une communion réelle avec le Dieu de sainteté, pourra révéler à nos contemporains le réalisme de la grande présence divine. « Dieu est mort », a dit l'incrédule. « C'est impossible, répond le saint, je le rencontre chaque jour, et chaque matin je rouvre mes yeux dans le Paradis » [1].

L'apparition d'un nouvel âge du monde, celui de la technique, n'interdit donc point tout avenir au monachisme. La légitimité de la civilisation technique est réelle, mais non exclusive. Considérée comme ayant une suprématie de droit sur toute autre activité de l'homme, elle tuerait tout ce qu'il y a de plus foncier en lui : l'amour, qui est avant tout contemplation, au sens vaste que lui reconnaissent des philosophes d'aujourd'hui et qui est de nature à rallier même le technicien. Il pourra même se produire que certains chrétiens, et des hommes d'Église, ne saisissent plus cette vocation gratuite, en apparence inefficace, et ceci ne ferait qu'en confirmer l'urgence. On voit parfois présenter l'apostolat des moines comme s'il consistait à « penser aux autres », à « prier pour eux », ce qui est le ramener au niveau du faire, du travail, de cette technique à laquelle il faut justement ce que Paul VI, après Bergson, a appelé un « supplément d'âme » [2]. Si l'apostolat consiste aussi à rendre désirable aux autres la vérité dont on vit, le premier devoir de l'apôtre est de vivre intensément ce qu'il voudrait partager avec tous. Pour que ceci soit réellement assuré, il n'est pas superflu que certains se séparent d'un milieu où ils sentent se dissiper ce qu'ils veulent précisément rassembler en eux : cette unité de vie qu'il est si difficile

1. Cité par A.M. Henry, *Sens de Dieu et du péché*, dans *La Vie spirituelle*, XCIII (1955), p. 310.

2. Dans *Chances de la spiritualité*, p. 369, j'ai cité cette formule dans son contexte, qui est une déclaration faite le 9 mai 1964 au Colloque international sur les problèmes de l'assistance technique, éd. dans la *Documentation catholique*, LXI (1964), p. 874. Depuis, Paul VI a écrit dans l'Encyclique *Populorum progressio*, n° 20 : « Si la poursuite du développement demande des techniciens de plus en plus nombreux, elle exige encore plus des sages de réflexion profonde, à la recherche d'un humanisme nouveau, qui permette à l'homme moderne de se trouver lui-même, en assumant les valeurs supérieures d'amour, d'amitié, de prière et de contemplation ».

de laisser s'accomplir en nous [1]. Et puis, le but de tout apostolat du plus implicite au plus explicite, du plus discret au plus déclaré, n'est-il pas d'identifier les hommes à la situation de Jésus-Christ, lequel est « vis-à-vis de son Père » ? Et cette attitude intérieure, cette participation à l'adoration du Christ, a une valeur si absolue que chacun a le droit d'y tendre par la voie qu'il juge la plus efficace pour lui.

Ceci, les Pères du désert l'avaient dit pour les solitaires. Des laïques d'aujourd'hui l'ont affirmé pour leurs semblables : Madeleine Delbrêl s'adressait ainsi au Seigneur : « Ce dont vous avez besoin pour faire votre œuvre sur la terre, ce n'est pas tellement de nos actions sensationnelles, mais d'un certain volume de soumission, d'un certain degré de remise en main, d'un certain poids d'aveugle abandon situé n'importe où dans la foule des hommes » [2]. Que ceci exige cette forme de présence dans le monde, ou la situation d'une Édith Stein ou d'une Simone Weil, c'est l'affaire de l'âme et de Dieu, et elle ne tombe pas sous l'appréciation ou le contrôle du public : il est des situations de fait qui sont des affirmations. Et le monachisme en est une. Les accusations de dualisme, de néo-platonisme, de masochisme, et que sait-on encore, atteignent peut-être tels de ceux qui, en lui, y donnent prise, comme d'autres, dans le monde, cèdent sans doute à d'autres déviations. Mais le fait d'Église qu'est l'existence du monachisme n'est pas mis en question par ces reproches [3].

L'avenir des moines, après le Concile, est peut-être de prendre davantage conscience de leur spécificité par rapport aux autres formes de vie décrites par le Concile, à propos du sacerdoce et du laïcat, et des religieux de vie apostolique, et d'en tirer les conséquences pratiques. Ils se recruteront si Dieu le veut comme

1. On peut voir, à ce propos, les réflexions pertinentes du P.I. HAUSHERR, S.J., *La théologie du monachisme chez S. Jean Climaque*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 404.

2. M. DELBRÊL, *Joies venues de la montagne*, dans *Ma joie terrestre où donc es-tu ? Études carmélitaines*, 1947, p. 190.

3. Sous le titre *Le monachisme contesté*, paru dans la *Nouvelle Revue théologique* (juin 1967, p. 607 sv.), j'ai essayé de discerner « le vrai problème » qui se trouve impliqué dans ces accusations plus ou moins fondées.

il l'a voulu pendant de nombreux siècles, et rien dans la civilisation d'aujourd'hui ne donne à penser que les appelés résisteront. Mais les formes de leur rayonnement apostolique, au sens et dans la mesure où elles sont nécessaires, seront déterminées par la situation du christianisme dans le monde d'aujourd'hui, qui n'est plus celle d'il y a seulement vingt ans. En bref, le monachisme a de l'avenir s'il perçoit et s'il vit sa relation à Dieu et aux hommes à partir de sa sortie physique, matérielle, du monde. Car un Petit frère de Jésus, un prêtre diocésain, un membre d'institut séculier sont, chacun, à sa façon, « hors du monde », comme tout chrétien l'est de par son baptême. Le moine, l'est simplement d'une autre façon.

Enfin, il suffira ici de revenir brièvement sur le problème que posera, avec le développement de la cybernétique et de ses applications, dans une société qu'on désigne déjà comme « cyberculturelle », la prévisible « ère des loisirs », avec toutes ses « promesses » et ses « menaces » [1]. Un seul exemple en évoquera les données :

« Les revendications des syndicats de transporteurs newyorkais (semaine de 35 heures et augmentation des salaires de 30 %) laissent à penser que, aux yeux des responsables syndicaux, l'ère des loisirs n'est pas loin. La violence des réactions du public, en revanche, montre que ce dernier n'est pas prêt à accepter une discrimination entre les concepts traditionnels de travail, de loisirs et de salaires. Pourtant, on devrait logiquement aboutir à une situation où des salaires de plus en plus élevés rémunèreront un temps de travail de moins en moins long ; à la limite, un jour viendra peut-être où, pour appuyer leurs revendications, la meilleure arme des travailleurs sera le refus d'arrêter le travail » [2].

Déjà plusieurs envisagent les conséquences :

« Il faudra inventer de nouveaux rôles pour la masse de ceux

1. Ces mots sont empruntés au titre d'un article du *Bulletin du C.T.N.* (Centre d'étude des conséquences générales des grandes techniques nouvelles), 38, 1966, p. 24. Sous le titre *Sur le rôle des contemplatifs dans la société de demain*, dans *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris 1966, p. 354-373, j'ai abordé ce problème.

2. C.T.N., 37, 1966, p. 15.

dont le travail sera devenu inutile, même si une politique de pension ou de droit au revenu garanti les met à l'abri du besoin. Le comportement des hommes changera considérablement. On commence à percevoir les premiers symptômes de ces modifications aux États-Unis ou ailleurs sous forme de protestations non violentes, d'organisations du genre des Volontaires pour la Paix sous forme d'efforts de retour sur soi-même. « Comme le notait un autre observateur de ces mêmes phénomènes, la question « que faire de mes loisirs ? » ne tarde pas à se transformer en « qui suis-je et comment dois-je diriger ma vie ? » [1] Un autre avance que « les loisirs pourraient néanmoins permettre de retrouver le contact avec la nature. Mais, sauf pour une minorité, ils y échoueront, parce qu'ils seront trop bien organisés ». Et c'est là une autre considération inquiétante : « Le progrès aujourd'hui accuse la différence entre une majorité créatrice agissante et une minorité qui assimile passivement, sans participer » [2].

Ainsi, comme le disait Teilhard, « plus l'homme se rationalise et se mécanise, plus il requiert des poètes comme les sauveurs et le ferment de sa personnalité » [3]. Mais les conditions qui exigeront et permettront, même au prix de difficultés, qu'on revienne à soi-même et à la nature ne seront-elles pas également favorables à un retour à Dieu, à un contact avec lui ? Au-delà du dilemme « travail » ou « temps libre », il y a leur conciliation, leur réconciliation, dans une activité spirituelle suprême, qui confère à l'un et à l'autre une valeur nouvelle et supérieure. La vie contemplative ne livre pas seulement des orientations quant à l'utilisation des loisirs, mais quant à l'estime du travail. Celui-ci ne cesse d'être mis en lumière, à mesure que, d'après certaines prévisions, au moins sous certaines de ses formes,

1. *Ibid.*, 36, 1966, p. 13.
2. *Ibid.*, p. 32. « En l'an 2000, grâce à l'automation et aux machines robots, vous aurez 344 jours de vacances par an, occupés à tuer le temps sur les stades, au cinéma, devant la T.V., en attendant avec l'eau à la bouche la joie de partir 3 semaines au travail » : cité par PIERRE P. DEFERT, *Une société en quête de repos absolu*, dans *Études*, CCCXI (1961), p. 307, qui montre qu'il y a là plus qu'une « boutade publicitaire » et évoque plus loin, p. 311, quelques conséquences peu réjouissantes.
3. Cité dans *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, nº 3, Paris 1962, p. 103.

il est menacé de perdre de l'importance [1]. La vie contemplative étend son regard plus loin encore : elle nous enseigne l'équilibre entre le travail et la contemplation, et même l'ordination du travail à la contemplation, et finalement elle attribue la nature de travail par excellence à la contemplation elle-même. Nous avons vu Gabriel Marcel parler de la contemplation comme de l'activité la plus haute, l'opposant à l'image quasi physique que nous nous faisons aujourd'hui de l'activité. Un chartreux écrivait naguère : « Ce sont la prière et le saint repos de la contemplation qui exigent le plus grand effort du chrétien » [2]. Déjà des Pères de l'Église avaient dit que la contemplation était le seul travail d'Adam au Paradis. N'en sera-t-il pas de même dans le Paradis éternel ? Sans sueur, puisque sans péché, notre labeur sera sans fin : ce sera, par excellence, l'*otium negotiosum*.

III. Solitude monastique et solidarité d'Église

Si les moines doivent se définir pour se situer, ce n'est point seulement par rapport au monde moderne, mais aussi par rapport à l'Église d'aujourd'hui. Elle est l'Église de toujours, mais elle met, en notre temps, comme en chaque époque, davantage en lumière certains aspects de ce qu'elle est. En particulier elle insiste, plus que ses chefs et ses membres ne l'ont fait en une période précédente, sur son caractère de peuple de Dieu, dans lequel tout est communication, partage d'un même don de Dieu. Ainsi, paradoxalement, va-t-on, dans le monachisme comme ailleurs, vers une spécificité, et même une spécialisation croissante, et, en même temps, vers une plus consciente universalité.

Ce n'est pas ici le lieu de montrer, par le détail, comment les grandes orientations, les observances fondamentales, doivent devenir de plus en plus monastiques, c'est-à-dire perçues et acceptées, voulues même, comme telles. Le P. J. Beyer l'a fait avec l'autorité que lui donnent sa connaissance de toutes les

1. On peut voir, par exemple, la façon dont E. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, p. 468-472 et passim, propose, sur l'activité, la prière, le travail, une conception qui complète ce qu'il y a d'unilatéral dans celle de Teilhard.

2. *L'Ordre des chartreux*, Grande-Chartreuse 1949, p. 42.

formes de la vie religieuse et sa spéciale sympathie pour des réalisations les plus éloignées les unes des autres, les ordres monastiques et les instituts séculiers. Au sujet de l'obéissance, de la pauvreté, du célibat consacré, il a distingué les nuances propres aux religieux de vie monastique, apostolique et séculière : pour chacun de ces trois groupes, la fin et le caractère constitutif déterminent la manière dont seront mis en œuvre, au plan de la spiritualité comme à celui de l'application, les principaux conseils évangéliques [1]. Certaines activités exercées par les moines sont maintenant considérées avec assez d'objectivité historique pour qu'on en marque mieux les limites. Ainsi un historien, que le Prof. Knowles a recommandé à notre estime, reconnaissait-il sans ambages : « Les moines du moyen âge ont rarement été des maîtres d'école au sens ancien ou moderne de ces mots... Sauf en des cas exceptionnels, ce n'étaient pas des éducateurs » [2]. « Le sacerdoce généralisé des moines est mis en cause de divers côtés » [3]. Comme on l'a observé avec finesse, « le même homme ne pourrait observer la Règle de S. Benoît et la Règle pastorale de S. Grégoire le Grand » [4].

De même la stabilité des moines ne revêt plus nécessairement les mêmes formes, ne doit pas recevoir les mêmes justifications

1. *Decretum « Perfectae caritatis » Concilii Vaticani II*, dans *Periodica de re morali*, LV (1966), p. 472-498, LVI (1967), p. 4-60.

2. « The medieval monks were rarely schoolmasters in the ancient and modern sense of that word... They were not, save in rare cases, themselves educationalists... », HERBERT B. WORKMAN, *The Evolution of the Monastic Ideal*, 1913, réimprimé à Boston en 1962 avec une Préface de D. KNOWLES O.S.B., p. 147.

3. Cf. par exemple DOM B. WEBB, *Monastic aggiornamento*, dans *Downside Review*, LXXXV (1967), p. 1-15, et F. PETIT, O. PRAEM., *La vie religieuse. Son histoire*, dans *Au seuil de la théologie*, III, Paris 1966, p. 352 : « Il faut noter que la cléricalisation, par l'accès des moines au sacerdoce et par la conversion des clercs à la vie religieuse, a trop souvent amené à confondre religieux et clergé régulier, ce qui est dangereux, car la consécration religieuse et les fonctions sacerdotales sont d'ordre très différent, encore qu'ils puissent coexister dans les mêmes personnes. On est religieux pour chercher Dieu en poursuivant la perfection ; on est clerc pour travailler au salut de ses frères ».

4. LESTER K. LITTLE, *Calvin's Appreciation of Gregory the Great*, dans *The Harvard Theological Review*, LVI (1963), p. 152 ; l'auteur rappelle toute la différence qu'il y avait, dans l'esprit de S. Grégoire, entre la vie du moine et celle du prêtre.

qu'au temps où S. Benoît l'a mise au rang des devoirs primordiaux qui faisaient l'objet d'une promesse solennelle. Juridiquement, elle demeure la simple appartenance à une communauté, à un groupe, un peu comme l'inscription qui agrège à une société, moyennant certaines prestations. Mais dans la pensée de S. Benoît, elle était déjà plus que cela, car il considérait, avec raison, la vie commune comme un moyen de tendre à la perfection : moyen qui était à la fois d'ordre ascétique, théologal, mystique. La stabilité dans le lieu était l'expression et le moyen d'une permanence dans la fraternité, dans ce coude-à-coude quotidien où l'âme du cénobite se forge à toutes les vertus à la fois. Là le moine devient — s'il le veut, bien sûr, — l'homme de relation que sa nature et la grâce demandent qu'il soit. Comme les deux termes de la relation — Dieu et le prochain — sont, aux yeux de S. Benoît, présents dans le cloître, il en déduit que le moine ne doit pas sortir. Or le monde extérieur visé par S. Benoît est, tel qu'on le concevait alors, un monde sans « valeurs ». Aujourd'hui, trop de valeurs se trouvent dans le monde qui ne peuvent se trouver dans le cloître pour qu'il ne faille point considérer les choses autrement. Non que le moine doive sortir beaucoup plus, mais il doit garder rapport, ou trouver rapport, avec les valeurs extérieures les plus finalisées, les plus aptes à guider vers Dieu, sauf, évidemment, si, saisi par l'Esprit, il est capable de tout dépasser, donc de tout voir et, comme S. Benoît à la fin de sa vie, « englober » en Dieu : et c'est déjà l'éternité [1]. La stabilité, pour l'ermite, n'est plus d'être fixé dans un milieu humain, mais dans le simple propos spirituel qu'il poursuit et qui peut le reconduire au cœur même du monde.

Les formes revêtues jadis par la séparation du monde pourraient être renouvelées. Il y a toujours eu des monastères de campagne et des monastères urbains. Les problèmes aujourd'hui posés par l'urbanisme, par la difficulté de la circulation aux abords des très grandes villes, peuvent introduire des données inédites. Un monastère doit-il nécessairement être dans la forêt ou, s'il est situé en ville, être entouré de vastes et coûteux espaces verts, le tout étant considéré comme garantie de solitude et

1. Cfr l'article cité plus haut, p. 336, n. 1.

de recueillement ? Ne peut-on rêver d'une demeure contemplative établie, en plein cœur de ville, aux étages supérieurs d'un haut building, le dernier, ouvert sur le ciel, étant le sanctuaire ? Les hommes affairés n'auraient pas à faire de longs déplacements pour atteindre ces refuges de silence, de vrai loisir, de communion et de communication avec les adonnés à la prière. Toutes ces restrictions apportées à des données d'histoire qui sont accessoires, tous ces retours à ce qui est primordial ne devront pas manquer d'exercer de l'influence sur la restauration et l'élaboration d'un *ius monasticum* et, plus précisément, ou en outre, d'un *ius contemplativorum* [1].

Simultanément, cette institution monastique ramenée à elle-même devra resserrer ses liens avec l'ensemble de l'Église, et d'abord saisir plus clairement la raison d'être et le sens de la séparation qu'elle comporte. « Le rôle du moine n'est pas d'enseigner, mais de pleurer sur soi et sur le monde entier » [2]. Par cette définition, S. Jérôme, comme d'autres Pères du monachisme, a affirmé que le fait, pour les moines et les moniales, de se retirer de la vie publique et de l'action directe sur la société ne les sépare pas des hommes : il ne les met dans un isolement matériel, extérieur et superficiel, que pour favoriser une solidarité spirituelle, intérieure et profonde. Le chrétien qui choisit Dieu seul, qui va, qui court, qui fuit vers lui, retrouve en lui tous ceux qu'il aime et veut sauver.

Le Sauveur n'a-t-il pas été le modèle et le commencement de cet amour universel ? Verbe éternel, il était le principe de toute créature. Homme parfait, il avait un cœur sans limites, parce que sans égoïsme. Or à cause de cela même, n'était-il pas le seul sans péché au milieu des hommes ? Ne pouvait-il, ne devait-il

1. Dans une communication sur *Le renouveau de la vie religieuse*, à paraître avec les Actes de la session œcuménique de Ramegnies-Chin (Belgique) d'avril 1967, j'ai indiqué, pour d'autres points, « ce qui demeure » et « ce qui change » dans la phase présente de l'évolution de la vie religieuse en général et du monachisme en particulier.

2. *Contra Vigilantium*, 15, *P.L.*, 23, 351 : « Monachus autem non doctoris habet, sed plangentis officium, qui vel se, vel mundum lugeat ». Les allusions à la solidarité des moines avec tous les autres sont, dans le monachisme antique, plus fréquentes qu'on ne le pense parfois ; j'espère en rassembler un jour un certain nombre.

pas se sentir isolé ? « Il est venu parmi les siens et les siens ne l'ont pas reçu ». C'est dans l'acceptation de ce refus, dans le pardon de ce rejet, qu'il a prouvé son amour : sa solitude fut la condition de son universalité [1].

Ainsi, dans son Église, la seule solitude licite est la solitude d'amour. On n'a le droit de s'isoler que pour aimer davantage, on n'a le droit de se séparer que pour s'unir [2]. Nous le savons, le fait de vivre au coude-à-coude avec les hommes n'est point, de lui-même, une condition de charité : on peut se haïr en commun. Ce qui unit et ce qui fait qu'on aime, c'est la présence de l'Amour. Et si l'on consacre sa vie à la chercher, dans la société ordinaire ou en dehors d'elle, on réalise la vocation chrétienne. On participe à la solitude totale et à la solidarité universelle de Jésus-Christ.

Encore faut-il que l'on tâche à se vider de tout égoïsme, à se renoncer, à se laisser creuser profondément, et parfois douloureusement, pour s'ouvrir, se laisser emplir, envahir par l'amour

1. Si le Christ a été qualifié de *solitarius*, c'est parfois au sens où ce mot signifiait qu'il était fils unique du Père (par ex. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, 12, 17 éd. G. RAUSCHEN, Bonn 1906, p. 30 : « Cum scilicet Christus homo communis primum et solitarius natus sit... » ; cfr S. HILAIRE, *De synodis*, 81, *P.L.*, 10, 534) ; mais le contexte a parfois conféré au mot une autre nuance : « Homo solitarius sub Pontio Pilato passus crucifixus et mortuus est », *Expositio fidei*, dans SCHWARTZ, *Acta conciliorum œcumenicorum*, I, 2, p. IX, 1.15. Au moyen âge, PIERRE DE CELLE, à propos de la tentation de Jésus au désert, écrira : « Magnus ille eremita Iesus », dans le traité *De afflictione et lectione* que j'ai édité dans *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris 1946, p. 233. Sur le Christ comme *eremita* et la croix comme *eremus* d'où il a fait couler les eaux du salut pour tout le genre humain, un texte d'ODON DE CHERITON est cité dans *Chances de la spiritualité*, p. 271. Parmi nos contemporains, J. GUILLET, S.J., *Rejeté des hommes et de Dieu*, dans *Christus*, XIII (1966), p. 83-100.

2. « Illi in uno habitant qui eremi solitudines pervagantur ; qui, quamvis corpore videantur esse discreti, fidei tamen concordia non probantur esse divisi » CASSIODORE, *In Psalm.* 132, I, éd. *Corps christ.*, 98, p. 1206. Parmi les auteurs monastiques du moyen âge : BAUDOUIN DE FORD : « Amor solitarius ipse sibi cruciatus est et quodammodo seipsum odit, cum omnino nolit esse solitarius, ne non sit mutuus », *De vita cenobitica*, *P.L.*, 204, 548 ; ADAM DE PERSEIGNE : « Nihil certe tam facit ad amoris negotium quam solitarium esse, id est monachum. Nam religiosa et quieta monachi conversatio ipsa est quam sanctus amor desiderat solitudo », *Epist.*, 5, *P.L.*, 211, 596 ; éd. J. BOUVET, dans *Sources chrétiennes*, 66 (1960), ettre 9, 91, p. 158.

universel que l'Esprit de Jésus ressuscité répand dans le cœur des chrétiens. La solitude n'est pas une observance, une clôture, une grille ; elle est une présence. Et parce qu'elle est la présence de Jésus-Christ, elle est, comme le fut son être tout entier, comme le manifesta toute son existence, médiation, rencontre, prise en charge, acceptation de responsabilité, offrande, réconciliation, union à tous et, avec eux, pour eux, accès auprès du Père.

Concrètement, le monachisme pourra contribuer — il commence déjà de le faire — au dialogue du christianisme avec d'autres religions, spécialement sans doute, avec celles de l'Extrême-Orient, et celui du catholicisme avec d'autres confessions chrétiennes [1]. Mais son rôle dépassera toujours ce qu'on en pourra constater ; il se situe au niveau du spirituel qui est, comme Dieu, invisible et universel.

En rapprochant l'homme de Dieu, ne fût-ce qu'en un petit nombre de personnes, la vie monastique de type contemplatif rapproche l'homme de lui-même, de tout homme et de tout le monde : « Qui oserait affirmer que la prière, même d'un être isolé de la collectivité, n'est pas profitable à l'échelle du Cosmos tout entier, au niveau de toute l'évolution, sinon au niveau restreint de l'humanité à un instant donné ? N'est-ce pas dans l'expérience mystique de ces êtres solitaires que la nature recherche et expérimente de nouveaux mécanismes de pensée pour parfaire cette « traduction » de l'archétype religieux en symboles conscients, donc, en définitive, pour faciliter à l'homme en tant qu'espèce, la compréhension de ce que l'évolution réclame de lui ?

» Et puis, sans aller si loin, la société ne doit-elle pas encourager cette recherche de quelques-uns d'entre nous vers l'approfondissement d'eux-mêmes ? Tant que l'homme mettra une partie de son zèle à encourager les efforts de certains autres à découvrir les moyens de dresser l'Homme contre lui-même (par la recherche des armes de guerre par exemple), ne sera-t-il pas hautement souhaitable qu'il existe simultanément une poignée de créatures

1. Au sujet de l'Extrême Orient, on peut citer le récent volume de Dom Bede Griffiths, *Christian Ashram, Essays towards a Hindu-Christian Dialogue*, Londres 1966 ; le dernier des « essais » est intitulé : *The Future of the Church*, p. 243-249.

vivantes qui consacrent leur existence à méditer sur la véritable vocation de l'homme ? »[1]

Conclusion

Pronostics

On sait déjà que demain ne sera pas semblable à hier ni à aujourd'hui. Mais que sera le moine de demain ? Qui peut le prévoir ? Le Saint-Esprit est libre de ses dons, il a le droit de nous surprendre. Qui aurait annoncé la grâce d'un Antoine, d'un Pakhôme, d'un Benoît, d'un Bernard, plus près de nous la mission de Dom Guéranger, d'un Père Muard, d'un Lambert Beauduin ? Les moines de demain seront divers, comme l'ont été ceux d'hier. Mais on peut prévoir qu'ils seront de plus en plus moines, en des réalisations qui varieront selon les continents et les cultures, et, en chaque type de civilisation, selon les milieux. Il ne serait pas surprenant qu'il y eût parmi eux des fondateurs ou des réformateurs. Il y aura, en tout cas, — et il y a déjà —, des rénovateurs. Seront-ce des hommes exceptionnels ? Rien ne l'exclut. Mais, de plus en plus, les responsabilités seront collectives, partagées par des milieux entiers.

Ce ne seront pas les idées, les plans, qui guideront, ce seront les groupes fervents, les communautés décidées, enthousiastes. Rien ne se fera sur la base d'un regret du passé, encore moins d'un ressentiment à l'égard du passé, mais d'un élan vers l'Éternel. L'avenir appartiendra aux jeunes, à ceux qui, quel que soit leur âge, auront reçu du Saint-Esprit et gardé, cultivé, cette fraîcheur, cette ardeur, ce sens de la marche en avant, sans lesquels les institutions peuvent durer, vieillir, presque se survivre, mais non vivre, grandir, se développer. La mise à jour des législations, encore moins leur défense, n'y suffiront point. Non que les institutions deviennent inutiles ; elles demeureront nécessaires. Mais elles seront le corps d'un esprit sans lequel les lois ne seraient qu'ossements desséchés.

Plusieurs des tâches accomplies par les moines en d'autres temps de l'histoire, en d'autres types de civilisation, passeront

1. Jean E. Charon, *L'homme à sa découverte*. Paris, 1963, p. 136.

sans doute en d'autres mains : déjà l'animation du renouveau liturgique incombe aux responsables de la pastorale. L'image du bénédictin érudit, bibliothécaire, spécialiste d'archivistique ou de paléographie, ou celle du fabriquant de liqueur, risquent fort d'être reléguées parmi les images d'Épinal. L'amateurisme, en tous domaines, sera proscrit. On ne sera pris au sérieux que si l'on a un « métier », si l'on est spécialiste d'une discipline ou d'une fonction à laquelle personne d'autre n'est préparé dans l'Église ou dans la cité. Or nous avons vu que les moines ont leur spécialité dans la recherche de Dieu. Joueront-ils, par surcroît, quelque nouveau rôle ? Rien ne l'exclut absolument, bien que la loi de la spécialisation croissante des compétences fasse plutôt penser qu'ils seront de plus en plus affrontés aux exigences propres de leur vocation, laquelle requerra d'eux un équilibre humain et d'autres aptitudes dont il n'est pas garanti qu'elles seront fréquentes.

Les saints et les génies seront sans doute, parmi eux, comme toujours, rares. Mais pour tous les autres il sera plus difficile de rester un moine moyen, de garder cet « aliquid honestatis » que demandait S. Benoît, si le milieu devient plus opaque au spirituel, plus résistant au religieux. L'appel pourra devenir plus exigeant, la persévérance plus coûteuse, par conséquent le nombre plus restreint. Toutefois cette situation ne fera que favoriser une plus intime participation au mystère de la croix du Christ et, partant, à sa rédemption, à sa résurrection, une plus intense communion à l'œuvre du salut du monde.

Clervaux J. LECLERCQ, O.S.B.

L'appel à l'expérience chez quelques auteurs de la Philocalie

Ces pages veulent être la dernière contribution apportée dans cette revue à l'étude de « l'expérience spirituelle » chez plusieurs auteurs byzantins : Grégoire Palamas (*Irénikon* 1964, pp. 227 sv.), N. Cabasilas (*Ibid.* 1965, pp. 176 sv.) et le pseudo-Macaire (1966, pp. 497 sv.).

L'anthologie des spirituels grecs, qu'est la *Philocalie* [1], permet de saisir, autour du même sujet, tout au cours d'une tradition qui va du IVe au XIVe siècle, la permanence d'une attitude d'âme. On a retenu ici quelques auteurs de la *Philocalie*, mais les textes cités n'y sont pas toujours *in extenso*.

Par ailleurs on a ajouté deux auteurs : *Hyperechios* et *Dorothée de Gaza* qui, sans figurer dans la Philocalie, présentent trop de traits commun avec la tradition spirituelle byzantine pour ne pas être étudiés avec elle.

1. La Philocalie ou « Philocalie des saints neptiques, recueillie parmi les saints Pères théophores, où l'on voit comment, par la philosophie de la vie active et de la contemplation, l'esprit se purifie, est illuminé et rendu parfait » est, comme on le sait, un recueil monastique de la fin du XVIIIe siècle, dû à l'évêque Macaire de Corinthe et à un moine athonite Nicodème l'hagiorite. Le but de ce recueil était de « rappeler aux moines et aux fidèles orthodoxes la grande tradition de prière, illustrée par une chaîne ininterrompue de contemplatifs depuis le Désert » (Gouillard, *Petite Philocalie*, Paris, 1953, p. 8-9). — Voici la liste chronologique des auteurs étudiés ici et leurs dates approximatives : Évagre (346-394) ; Hyperechios (1re moitié du IVe) ; Marc l'Ermite (début du Ve) ; Diadoque de Photicé (milieu du Ve) ; Dorothée de Gaza (1re moitié du VIe) ; Jean Climaque (milieu du VIIe) ; Isaac de Ninive (VIIe) ; Hésychius de Batos (début du VIIIe) ; Philothée le Sinaïte (IXe-Xe) ; Théolepte de Philadelphie (1250-1326) ; Grégoire le Sinaïte († 1346) ; Calliste Xanthopoulos (fin du XIVe) ; Philémon (VIe-XIIIe ?) ; Nicéphore (XIIe-XIVe ?).

L'appel à l'expérience est une des constantes de cette tradition. Il semble que chaque auteur désire nous faire partager ce qu'il a lui-même reçu ; aussi nous invite-t-il à suivre la piste sur laquelle il a trouvé Dieu, et cette invitation traduit le caractère éminemment existentiel de la spiritualité orientale.

1. Évagre le Pontique

Évagre le Pontique est un des plus anciens auteurs figurant dans la Philocalie, il fut aussi l'un des plus suspectés. Dans un texte du *Practicos*, il emploie le mot *πεῖρα* (expérience) au sens habituel de connaissance sensible : « Le sommeil naturel (...) rend les visages des gens bien portants tout florissants, comme on peut s'en assurer par l'expérience (*πεῖρα*) »[1]. Dans un autre endroit du même ouvrage, Évagre fait de nouveau appel à l'expérience : qui veut expérimenter le diable n'a qu'à entrer en lui-même ; « Si le moine veut acquérir l'expérience (*πειρασθῆναι*) des démons sauvages : qu'il observe les pensées »[2].

Dans la traduction du syriaque des Centuries d'Évagre, on relève un très beau texte sur l'expérience religieuse :

> « De même qu'étant éveillés, nous disons diverses choses sur les songes et que, endormis, nous les apprenons par l'expérience, de même tout ce que nous entendons sur Dieu, étant *hors de lui*, c'est quand nous aurons été *en lui* que nous en recevrons la démonstration par l'expérience »[3].

2. Hyperechios

On relève chez Hyperechios un texte poétique décrivant l'expérience dans son calme et sa douceur :

> « Choisis la douceur de Moïse, moine, afin de transformer les aspérités du cœur en plans d'eaux calmes ; car ensuite tu comprendras,

1. *Practicos*, I, 66 ; PG, 40, 1240 D.
2. *Ibid.*, I, 31 ; PG, 40, 1229 C.
3. *Centuries* I, 38 ; PO, 28, 34-35. Traduction sur le syriaque d'après A. Guillaumont.

pour en avoir l'expérience, combien belle est la douceur : ' sur l'eau du repos tu m'as élevé ' » (Ps. 22,2) [1].

3. Marc l'Ermite

Marc l'Ermite a écrit un opuscule dont le titre grec donné par Photius à la deuxième partie : *De ceux qui croient obtenir la justification par les œuvres*, a fait soupçonner (à tort) à Bellarmin des infiltrations protestantes [2]. L'auteur souligne que ce n'est pas lors de la réception du sacrement qu'on a nécessairement l'expérience de la grâce, mais bien plutôt au moment où le sacrement porte ses fruits : « A ceux qui *sont baptisés dans le Christ*, la grâce est donnée *μυστικῶς*, mais elle agit en eux dans la mesure où ils pratiquent les commandements [3]. Tout baptisé a reçu la grâce *μυστικῶς*. Il l'éprouve en plénitude (*πληροφορεῖται*), quand il pratique les commandements [4]. On voit dans ces deux derniers textes que l'adverbe *μυστικῶς* devrait être traduit plutôt « inconsciemment » que par : « mystiquement ».

Marc l'Ermite constate que la grâce reçue « inconsciemment » au baptême ne devient perceptible qu'au moment où nous savons pardonner au prochain. Le chrétien prend conscience de la grâce baptismale quand elle lui permet de réaliser ce qui dépasse ses forces naturelles. Marc emploie, pour définir cette prise de conscience, l'expression chère à Diadoque de Photicé et au Pseudo-Macaire, pour décrire l'expérience spirituelle *πληροφορία και αἴσθησις*. Sentiment de certitude et de plénitude, qui accompagne non pas la réception du sacrement, mais l'exercice de la grâce qu'il confère : « La grâce du saint baptême nous a été donnée de manière cachée *κρυπτῶς* ; c'est en pardonnant au prochain ses offenses que cette grâce agira non plus invisiblement, mais dans une perception totale et certaine » (*ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει*) [5].

1. *Ad Monachos adhortatio* 74 ; PG 79, 1480 D.
2. Cfr E. Amann, art. *Marc l'Ermite* dans *DTC* 1965-1968.
3. Cap. LVI ; PG 65, 937.
4. *Ibid.* LXXX ; PG 65, 944 A.
5. *Opuscule* VIII, 4 ; PG 65, 1108 D.

Ces remarques de Marc l'Ermite sont d'un psychologue averti. La sécheresse ni la ferveur lors de la réception d'un sacrement ne préjuge de son efficacité ultérieure. L'expérience accompagne la mise en pratique par le sujet de ce que le sacrement lui conférait de manière pour ainsi dire « stylisée ». Le rapport de la liturgie à la mystique est le passage de l'objectivité du rite à la subjectivité de l'expérience.

4. Diadoque de Photicé

Diadoque de Photicé, comme l'a remarqué le P. des Places — son éditeur et traducteur — est le grand maître de l'expérience spirituelle et celui chez qui le mot *πεῖρα* revient avec une fréquence révélatrice (vingt fois dans les *Cent chapitres gnostiques*).

Dans quelques passages, *πεῖρα* ne désigne pas l'expérience spirituelle : Diadoque invoque le témoignage des hommes qui ont l'expérience du discernement des songes [1], ou bien il constate que la médecine est fondée sur l'expérience des hommes [2]. Chez lui, le mot *πεῖρα* n'a pas le sens habituel de « tentation », d'« épreuve » dans son acception spirituelle, sauf dans un seul texte [3], mais il désigne toujours l'expérience de Dieu.

Commentant le texte de saint Paul (I Cor. 12, 8) sur le don des sciences, Diadoque précise que c'est la science acquise par l'expérience, et non le simple savoir, qui unit l'homme à Dieu : « La science par l'expérience (*ἡ γνῶσις πείρᾳ*) unit l'homme à Dieu [4] »... « La sagesse mondaine n'est que vanité, elle ne peut procurer à l'homme le bienfait d'une expérience réelle (*πεῖρα αἰσθήσεως*) [5] ».

Il est préférable de traduire *πεῖρα αἰσθήσεως* par « expérience réelle » plutôt que par « expérience sensible » : cette dernière expression s'opposant généralement dans la langue française à une expérience spirituelle, tandis que chez Diadoque *πεῖρα*

1. Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles* (éd. de E. des Places, S. Chr. 5bis). Paris, 1955, p. 107, l. 2.
2. *Ibid.* p. 115, l. 3.
3. *Ibid.* p. 129, l. 22.
4. *Ibid.* p. 881, l. 17.
5. *Ibid.* p. 89, l. 18.

αἰσθήσεως désigne le « sens de Dieu ». C'est même Diadoque qui donnera son sens d'expérience au mot αἴσθησις, comme l'ont remarqué les PP. Rahner et des Places... « Αἴσθησις chez Diadoque est plus ou moins une connaissance expérimentale de l'inhabitation de Dieu dans l'âme purifiée, la connaissance de ses bonnes relations avec Dieu, la perception de la consolation divine qui pénètre l'homme tout entier. Αἴσθησις devient presque le synonyme du mot πληροφορία, auquel il est si souvent accolé »[1]. « Ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ », cette locution en toute intimité et plénitude peut se traduire, à la facon d'un hendiadys en un sentiment total de plénitude (ou « de certitude »)[2]. « Goût de Dieu et du divin, l'αἴσθησις est encore un goût des choses que l'on discerne 'proche de l'expérience' (πεῖρα) : αἴσθησις et πεῖρα sont souvent associées : c'est Dieu sensible au cœur, le 'surnaturel senti', la conscience de la présence de la grâce »[3].

L'expérience spirituelle est l'expérience de l'invisible, de l'immatériel, de ce qui échappe aux sens. Elle n'a donc pas à se confondre avec l'expérience sensible. Bien plus, elle s'y oppose : il faut pour l'atteindre renoncer aux choses matérielles. « On ne peut accéder à une expérience de l'immatériel (τῆς ἀΰλου εἰς πεῖραν) qu'en se dépouillant de la matière (ὕλη)[4] ».

... « L'Esprit (νοῦς) est aussi infaillible pour goûter la consolation du Saint-Esprit que le corps dans l'expérience des sens (τὴν πεῖραν τῆς αἰσθήσεως) ; cependant l'esprit doit se méfier des illusions du Malin et progresser dans l'expérience du discernement (εἰς τὴν πεῖραν προκόπτει τῆς διακρίσεως)[5], car le Démon essaye, par le sommeil, de faire oublier à l'âme son expérience spirituelle, mais une fois éveillée, elle a la fierté de son expérience (τὸ ἐκ τῆς πείρας καύχημα) : avoir triomphé de la torpeur spirituelle. Cependant la lutte n'est pas achevée pour autant et l'esprit doit veiller à ne pas être fier de l'expérience de son propre sens (τὴν πεῖραν τῆς ἑαυτοῦ αἰσθήσεως καυχώμενον) »[6].

1. K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène* dans *Rev. Asc. et Myst.*, 13 (1932), p. 142.
2. Diadoque de Photicé, *l. c.*, Introd. de E. des Places, p. 38.
3. E. des Places, Art. « Diadoque » dans *Dict. de spiritualité*, III, 885.
4. Diadoque, *l. c.*, p. 96, l. 16. — 5. *Ibid.*, p. 101, l. 3 et 24. — 6. *Ibid.*, p. 102, l. 16 et pp. 103, l. 13.

Selon Diadoque, l'expérience accompagne tout l'itinéraire de la foi : il distingue entre l'expérience originelle de la foi (*τὴν προλαβοῦσαν πεῖραν τῆς πίστεως*) et une expérience plus grande (*μετὰ πλείονος πείρας*), que l'on obtient par une attention plus fervente [1]. Ailleurs, il parle du stade moyen de l'expérience spirituelle *ἐν μεσότητι τῆς πνευματικῆς πείρας* [2].

Diadoque distingue aussi l'expérience du gnostique de l'expérience du théologien : la première est *τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν πείρας*, la seconde est plus intellectuelle, mais à condition qu'elle soit humble, le théologien peut y accéder lui aussi dans une certaine mesure [3]. L'homme est parfois abandonné par Dieu « pour que notre liberté ne soit pas totalement enchaînée par les liens de la grâce (...) afin que l'homme puisse progresser dans l'expérience spirituelle (*προκόπτειν εἰς τὴν πνευματικὴν πεῖραν*) » en le laissant à lui-même, Dieu permet à l'homme de faire l'expérience de sa fragilité et de ses limites [4]. Le spirituel fait ainsi l'expérience des deux désolations (*τὴν πεῖραν τῶν ἀμφοτέρων παραχωρήσεων*) : quand il abandonne Dieu et quand Dieu l'abandonne [5]. Le spirituel qui a fait l'expérience de l'amour (*τῆς ἀγάπης ἐν πείρᾳ*) désire sortir du corps et aller vers le Seigneur et ce désir n'est pas un élan passager, c'est devenu chez lui une habitude, une disposition permanente due à sa grande expérience de l'amour divin (*διὰ πολλὴν πεῖραν τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης*) [6].

C'est encore au Père Édouard des Places que l'on empruntera la conclusion de la brève analyse de ces quelques textes : « L'expérience spirituelle désigne l'ensemble de la vie selon l'esprit plutôt qu'un état d'oraison » [7]. Selon la remarque d'un autre grand expert, le Père Marcel Viller : « C'est toute la vie intérieure qui apparaît comme une expérience » [8]. C'est bien là en effet l'originalité et l'intérêt de Diadoque : l'expérience spirituelle n'est pas — n'est plus — l'apanage d'un cercle plus ou

1. *Ibid.*, p. 96, l. 4 et 8. — 2. *Ibid.*, p. 157, l. 14. — 3. *Ibid.*, p. 131, l. 16 et 18.

4. *Ibid.*, p. 145, l. 19. — 5. *Ibid.*, p. 147, l. 5. — 6. *Ibid.*, p. 152, l. 15 et p. 153, l. 12.

7. Article cité, col. 826.

8. M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. Paris, 1930, p. 120.

moins ésotérique d'initiés, c'est la vie chrétienne elle-même, fondée sur les dix magnifiques définitions du Préambule aux *Cent Chapitres*, qui constitue l'expérience.

Est-ce diluer la notion d'expérience spirituelle dans un cadre trop flou, n'est-ce pas plutôt donner à la vie chrétienne sa vraie dimension et la plénitude de son épanouissement ?

5. Dorothée de Gaza

Dorothée emploie généralement le mot *πεῖρα* au sens de tentation. Dans deux textes il parle de l'expérience du mal : « Venez à moi, vous tous qui êtes las et accablés, et je vous soulagerai » (Matth. 11,28). C'est-à-dire : « Vous voilà, malheureux, vous avez fait l'expérience du mal (*ἐπειράσθητε τοῦ κακοῦ*) de votre désobéissance. Allons convertissez-vous enfin » [1]. « Voilà comment les Vieillards et la Sainte Écriture s'accordent unanimement à proclamer bienheureux ceux qui combattent pour retrancher les passions encore jeunes, avant de faire l'expérience de leur douleur et de leur amertume » [2].

Dans trois autres textes *πεῖρα* désigne plusieurs types d'expériences proprement spirituelles :

> Vous n'avez pas l'expérience de cette *obéissance* qui ne raisonne pas et vous ne connaissez pas non plus le repos qu'on trouve en elle [3].
>
> ... « *L'humilité :* comment elle est ou comment elle naît dans l'âme nul ne peut l'exprimer par des mots à quiconque ne l'a pas apprise de l'expérience (*ἀπὸ πείρας μάθῃ*) ; personne ne saurait l'apprendre par de simples paroles » [4].
>
> ... « Qui connaît cette joie (de la paix) sinon celui qui en a l'expérience ? » [5].

Le repos (*ἀνάπαυσις*) qu'on ne trouve que dans l'obéissance, l'humilité qui ne s'acquiert que par la pratique, la joie paisible que seul l'amour parfait peut donner : autant d'expériences

1. Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles*, Éd. Regnault et de Préville (S. Chr., 92). Paris, 1963. *Instructions*, I, 8.
2. *Ibid.*, 11, 117. — 3. *Ibid.*, 1, 25. — 4. *Ibid.*, 2, 35.
5. *Ibid.*, 4, 51

spirituelles que Dorothée de Gaza ne décrit pas, mais auxquelles il fait allusion de manière très simple et presque naïve.

Il faut enfin noter que chez cet auteur le mot *πληροφορία* désigne la confiance entre frères ou dans l'ancien et n'a jamais le sens de « sentiment de plénitude et de certitude » qu'il a chez la plupart de spirituels orientaux.

6. Jean Climaque

La spiritualité de S. Jean Climaque est à base d'expérience. Dans son *Échelle Sainte*, il use fréquemment du mot *πεῖρα* qui désigne chez lui tantôt l'expérience pratique, tantôt l'expérience sexuelle, tantôt l'expérience spirituelle. Climaque emploie aussi les verbes *τεκμαίρειν* [1] et *δοκιμάζειν* [2] comme synonyme de *πειρᾶσθαι*.

L'expérience pratique. — « Vous savez par votre propre expérience, que Jean le Sabaïte est un homme plein de vertus » [3].

« Il n'est pas prudent à un soldat non aguerri (*ἀπείρῳ*) de se séparer du gros de la troupe pour combattre seul ; il n'est pas sans danger pour le moine avant d'être éprouvé et bien exercé (*πρὸ πείρας καὶ γυμνασίας πολλῆς*) contre les passions de l'âme de s'en aller seul dans la solitude » [4].

« Je tiens cette histoire de celui à qui c'était arrivé » (*ἐν πείρᾳ γενόμενος*) [5].

L'expérience sexuelle. — « Les eunuques n'ont pas l'expérience de cela » (*ἀπείραστοι*) [6].

« Quelqu'un qui avait expérimenté le péché de la chair me raconta ce qu'il en était, après son réveil, au sortir d'un sommeil d'ivresse » [7].

« Heureux ceux qui n'ont pas expérimenté cette lutte intérieure, et prions Dieu pour être délivrés de cette expérience » [8].

« Quel est ce fléau qui nous survient physiologiquement et psychologiquement quand nous sommes seuls : celui qui l'a expérimenté

1. PG 88, 1140 B. — 2. *Ibid.*, 1144 B. — 3. *Ibid.*, 720 A.
4. *Ibid.*, 712 A. — 5. *Ibid.*, 980 B. — 6. *Ibid.*, 865 D.
7. *Ibid.*, 884 B. — 8. *Ibid.*, 885 A.

(πειρασθείς), le sait bien. Celui qui ne l'a pas éprouvé n'a pas à l'apprendre »[1].

« Quelqu'un qui connaissait par expérience (ἐν πείρᾳ) cette ruse du démon (de la chair) m'a raconté... [2]

« Le serpent des corps (démon de la luxure) prend des formes diverses : aux inexpérimentés, il inspire de faire l'expérience, et de cesser de faire le bien ; les expérimentés, le malin les pousse, en raison de leur mémoire, à renouveler l'expérience. Beaucoup, parmi les premiers ne sont pas tentés en raison de leur ignorance ; les seconds, du fait qu'ils ont eu l'expérience de cette infamie, supportent des difficultés et des luttes bien que le contraire soit aussi fréquent »[3].

Il remarque que ceux qui ont fait cette expérience peuvent, une fois que Dieu les en a délivrés (car cette expérience — πεῖρα — est une épreuve — πειρασμός), servir de guide aux autres... « Ceux qui sentent malgré eux la violence des passions, peuvent quand Dieu les en aura délivrés servir aux autres de guide grâce à leur propre expérience »[4]. L'expérience de l'amour charnel peut en effet se muer en expérience de l'amour de Dieu : « J'ai vu des âmes impures possédées jusqu'au délire de l'amour charnel, et qui, prenant justement de cette expérience de l'amour occasion de pénitence, ont transféré sur le Seigneur le même amour... » (cf. Luc 7,47, expressément cité quelques lignes plus loin)[5]. Il faut noter qu'il n'emploie pas le mot ἀπειρόγαμος connu des Cappadociens.

L'expérience spirituelle. — Parmi les trente degrés de « l'Échelle Sainte », Climaque distingue entre autres vertus : — *L'esprit d'humilité* (ταπεινοφροσύνη) (degré 25) ; *La tranquillité d'âme et de corps* (ἡσυχία) (degré 27) ; *L'absence de passions* (ἀπάθεια) (degré 29). Or ces trois étapes spirituelles sont décrites par Climaque en termes d'expérience :

... « L'humilité est une grâce qui n'a pas de nom (ἀνώνυμος) ceux-là seuls qui la connaissent par expérience peuvent l'appeler d'un bon nom (εὐώνυμος) »[6].

1. *Ibid.*, 892 B. — 2. *Ibid.*, 893 C. — 3. *Ibid.*, 896 A.
4. *Ibid.*, 1016 B. — 5. *Ibid.*, 777 A. — 6. *Ibid.*, 989 A.

... « Celui qui a l'expérience de ces questions — du repos de l'âme et du corps — peut en parler pertinemment et avec exactitude »[1].

... « L'absence de passions élève l'âme au ciel vers la contemplation ; ce qui faisait dire à quelqu'un qui en avait l'expérience que les « dieux de la terre se sont élevés avec force » (Ps. 46, 10)[2].

Un dérivé de l'*ἀπάθεια*, l'*ἀπροσπάθεια* (indifférence aux choses de la terre) est d'après Climaque, non point la cause ou la condition de notre connaissance et de notre expérience de Dieu, mais bien plutôt l'heureuse conséquence.

« Comme une étincelle de feu peut embraser toute une grande forêt, ainsi une seule vertu peut consumer tous ces vices. Cette vertu, on l'appelle l'indifférence aux choses de la terre. Ce qui l'engendre : l'expérience et le goût de la connaissance de Dieu et le souci de notre justification à l'heure de la mort ».

Dans un autre chapitre, Climaque revient sur la même pensée. « Je m'étonne (*θαυμάζω*) que celui qui n'a pas goûté les biens du ciel puisse mépriser ceux de la terre »[3]. (Pour mépriser la vaine gloire, il faut avoir participé à la vraie). Ce n'est donc point parce que nous serons dégoûtés du monde que nous aurons nécessairement le goût de Dieu. C'est parce que nous aurons fait l'expérience de Dieu que les choses du monde n'exerceront plus sur nous le même attrait. Climaque rejoint là ce que S. Augustin appelait la *delectatio victrix*. Le savoir ne peut vaincre les plaisirs : seule la joie peut en triompher. Parmi beaucoup d'autres textes, il faut citer d'Augustin le *De Musica* (VI, 16,52) : « L'amour des choses temporelles ne serait pas vaincue sans un certain goût des choses éternelles ». Climaque cite un Sage qui déclarait : « Vous trouverez en vous un sentiment divin (= un sens de Dieu) »[4]. Qu'il ait retenu cet aphorisme révèle qu'il avait lui-même pris conscience de ce « sens de Dieu ». Notons encore au XXVIIe degré, la déclaration abrupte de Climaque contre les « inexpérimentés » : ... « L'*Hésychia* étrangle ceux qui n'ont pas d'expérience (*ἀπείρους*) : Ils n'ont pas goûté la douceur de Dieu »[5]. Enfin, au XXXe degré, l'espérance naît

1. *Ibid.*, 1100 C. — 2. *Ibid.*, 1148 C. — 3. *Ibid.*, 953 A.
4. *Ibid.*, 1020 B. — 5. *Ibid.*, 1112 A.

de l'expérience des dons de Dieu : Ἐλπίδα τίκτει δώρων κυρίου πεῖρα[1]. Celui qui n'a pas cette expérience n'est pas inébranlable.

Parmi les Commentaires, interprétations et références qui sous forme de « scholion », accompagnent le texte de Climaque, trois textes où le mot πεῖρα est employé méritent d'être cités :

— « Expérimenter (πειρασθῆναι) le secours de Dieu est le don qu'il fait à l'âme quand elle se calme »[2].

— « De l'expérience des passions (διὰ πείρας τῶν παθῶν) accéder à la science de la vie, exempte de passion »[3].

— « Celui qui se mêle d'enseigner aux autres sans avoir l'expérience, soit par la connaissance, soit par la pratique (πεῖραν ἢ γνώσει ἢ πράξει) est affligé d'une double maladie et d'une double cécité »[4].

Ce dernier texte établit une distinction intéressante entre l'expérience par la connaissance et l'expérience par la pratique, mais il est difficile de préciser ce que l'auteur de ce scholion, un certain Gabriel, moine palestinien, entend par là.

Il faut citer en terminant deux textes magnifiques tirés l'un de l'Échelle Sainte, l'autre du Livre au Pasteur. Tous deux condamnent la religion de seconde main, et invitent à cette connaissance directe de Dieu qu'est l'expérience :

« Acquiers une totale maîtrise (ἀνδρεία) et tu auras Dieu pour maître (διδάσκαλον) de ta pensée. Il n'est pas possible d'apprendre à voir par le raisonnement, car cela relève de la nature ; ni d'apprendre la beauté de la prière par un enseignement qui lui soit extérieur, car par elle-même, elle a Dieu pour maître, qui enseigne à l'homme la connaissance, qui donne la prière à celui qui prie et bénit les années du juste »[5].

« Le vrai Maître, c'est celui qui a acquis, grâce au doigt de Dieu — c'est-à-dire à l'action en lui de l'illumination dont Dieu est l'origine — le livre spirituel de la connaissance, et qui n'a plus besoin des autres livres. Il n'est pas convenable que des maîtres enseignent d'après des documents de seconde main et que des peintres dessinent d'après des copies. Toi qui veux enseigner les gens d'ici-bas, tire

1. *Ibid.*, 1160. — 2. *Ibid.*, 921 C. — 3. *Ibid.*, 1101 C.
4. *Ibid.*, 1053 A. — 5. *Ibid.*, 1140 C.

ton enseignement des hauteurs. (...) N'oublie pas ce qu'il dit (S. Paul aux Galates 1, 1). Ce n'est pas de la part des hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme que j'enseigne la doctrine »[1].

Tout chrétien est appelé à devenir « théodidacte ». C'est le sens que la tradition a donné à un verset d'Isaïe (54,13) cité par S. Jean (6,45) : « Ils seront tous à l'école de Dieu ».

7. Isaac de Ninive

Isaac de Ninive est un personnage assez mystérieux. L'œuvre spirituelle de ce moine-évêque nestorien a été très lue dans les milieux monastiques orientaux, mais elle est d'un accès difficile pour le lecteur occidental : le texte syriaque édité par Bedjan[2] est rare et la traduction grecque, de peu postérieure à l'auteur, est plus rare encore[3]. Wensinck a donné du texte syriaque une traduction anglaise souvent inintelligible[4]. C'est en confrontant sans cesse le texte syriaque (d'après la traduction de Wensinck) au texte grec, que l'on a essayé de dégager quelques lignes d'une pensée souvent obscure.

La notion d'expérience est importante chez Isaac ; le mot revient souvent sous sa plume. Lui-même, d'ailleurs, s'est posé directement la question : « Qu'est-ce que l'expérience ? L'expérience ne consiste pas en ce qu'un homme s'aventure à toucher ceci ou cela sans en acquérir une connaissance concernant les avantages et les inconvénients de ces choses, et sans rester en contact avec elles durant un certain temps »[5].

Et quelques lignes plus haut, il dit, au sujet de la vie solitaire :

« Ne cherche pas l'avis de celui qui n'est pas ton semblable en conduite (ton compagnon de comportement, ou qui ne partage pas

1. *Ibid.*, 1165 C.
2. P. Bedjan, Mar Isaacus Ninevita : « *De Perfectione Religiosa* ». (Paris, 1909).
3. Publiée par Nicéphore Théotokis à Leipzig 1770, et rééditée à Athènes en 1895, par Joachim Spetsieris.
4. A. J. Wensinck, *Mystic Treatises* : Isaac of Nineveh (Verhandeligen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen) (Amsterdam, 1923). La référence à cet ouvrage est indiquée par le sigle W.
5. Traité XXXIX, W. p. 198.

ton genre de vie), si prudent soit-il. On doit faire plus de confiance à un laïc qui a expérimenté ces choses (la vie solitaire), qu'à un sage (un savant) qui appuie ses paroles sur un savoir théorique, mais dénué d'expérience vécue »[1].

En conséquence, il faut aussi préciser que l'expérience, chez Isaac, ne se limite pas à ce que nous nommons « l'expérience mystique », mais embrasse tout le processus de la vie spirituelle menée en solitude.

Elle est une expérience de la foi vécue, qui s'oppose à l'expérience mondaine[2].

On peut grouper autour de quatre propositions la pensée d'Isaac concernant l'expérience spirituelle :

1) *L'expérience s'oppose à la science livresque et à l'éloquence bavarde.*

Peut-être faut-il voir dans cette proposition qui revient à plusieurs reprises dans l'œuvre d'Isaac, une polémique contre les Théologiens qui ne sont que des théoriciens et contre les prédicateurs qui ne sont que des rhéteurs.

« Aime la simplicité du discours qui provient de la connaissance et de l'expérience plutôt qu'un fleuve d'enseignement provenant de la vivacité de l'esprit et d'un ramassis d'on-dit[3]. »

« Ne prends pas les paroles basées sur l'expérience pour les balbutiements de ceux qui vendent des mots[4]. »

« Ceux-là savent de quoi je parle qui ont expérimenté ces choses dans leur âme, qui ont pénétré ces mystères, qui ne les ont pas appris des autres, ou acquis par des lectures, qui souvent falsifient la vérité[5]. »

« De même que celui qui n'a pas vu le soleil de ses propres yeux n'est pas capable, s'il en entend parler, d'imaginer sa lumière dans son esprit ou d'en recevoir quelque image dans son âme, ni de percevoir la beauté de ses rayons, ainsi celui dont l'âme ne perçoit pas le goût de la spiritualité et que son comportement n'a jamais amené à faire l'expérience de ces mystères (...) n'est pas capable de trouver

1. *Ibid.*, p. 298, 386.
2. Traité LI, W. p. 242.
3. Traité IV sur la Perfection (W. p. 32).
4. *Ibid.*, p. 34. — 5. *Ibid.*, p. 37.

dans son âme une conviction réelle, ni d'atteindre l'essence de la spiritualité à partir des enseignements humains et des livres [1]. »

2) *La vie spirituelle s'alimente à trois sources :*

La méditation des Écritures, l'enseignement et l'exemple de ceux qu'il appelle « les hommes véridiques », sa propre expérience.

« J'ai écrit ces choses pour moi-même et pour le bénéfice de ceux qui parcourent ce livre, car ce que j'ai obtenu par la contemplation des Écritures et entendu de la bouche d'hommes véridiques, et, pour une petite part appris de ma propre expérience, afin que moi aussi, je profite des prières de ceux qui ont bénéficié de ces choses... car j'ai durement travaillé pour les atteindre [2]. »

Le traducteur latin de ce texte qui figure au chapitre XXV du « De contemptu mundi » a volontairement ou inconsciemment, mais en tout cas de manière bien symptomatique, commis ici un contre-sens, en glissant une négation : « ... *Quod comprehendi potest a contemplatione Scripturarum et veracibus orationibus, et nondum ab experientia* [3]. »

3) *L'expérience spirituelle est présentée comme un itinéraire que seul peut connaître celui qui le parcourt.*

La pensée d'Isaac concernant l'expérience est volontiers ésotérique. Il craint de violer le secret du Roi. Cependant il n'hésite pas à confier à ses disciples bien disposés sa propre expérience.

« Le labeur et l'attention polissent l'esprit par leur chaleur et lui donnent la vue. Et cette vue donne naissance aux méditations ferventes, à cause de la profondeur de cette vision spirituelle qu'on appelle contemplation.

La contemplation donne naissance à la ferveur ; de cette ferveur naît la vision donnée par la grâce ; et alors commencent les flots de larmes.

D'abord des larmes partielles ; c'est ainsi que les larmes d'un homme couleront plusieurs fois par jour, puis il arrivera aux larmes continuelles.

1. *Ibid.*, p. 38.
2. Traité XIV dans le Syriaque ; XV dans le Grec (W. p. 86).
3. PG 86, 854 A.

A travers les larmes, l'âme reçoit de paisibles méditations.

De ces délibérations paisibles, elle montera vers la sérénité de la vision intérieure.

Et par la sérénité des visions intérieures, un homme atteint la vision des choses cachées. Car la pureté provient de ce qu'il est libéré de la lutte. »

La description de l'expérience est, selon Isaac, tout aussi inutile à ceux qui ne l'ont pas encore faite, qu'à ceux qui savent déjà ce qu'elle est et qui en ont eux-mêmes bénéficié.

Aussi procède-t-il généralement par allusion.

« Il me semble qu'il ne nous convient pas de traiter de ces choses en détail, en décrivant leur nature en paroles ou en écrits, de peur qu'un lecteur incapable de les comprendre ne les juge insipides ; ou, au contraire, si ces choses lui sont familières, ne méprise celui qui n'est pas capable de franchir certaines frontières. L'un blâmerait, l'autre se moquerait — voilà quel serait le résultat : je leur ferais l'effet d'un écrivain barbare, selon la parole de l'apôtre concernant celui qui parle en langues.

Mais celui qui désire connaître ces choses doit savoir que leur déroulement a été traité ci-dessus.

Il pourra, avec la grâce de Notre-Seigneur, à la fois œuvrer et méditer. Et ce qui se produit alors dans ces états-là, il peut en faire l'expérience personnellement par lui-même [1]. »

« Un refroidissement et un accablement de ce genre sont permis pour une investigation et une mise à l'épreuve de l'homme.

Et s'il advient qu'il se réveille lui-même avec ferveur et qu'il éloigne de lui ces obstacles, y consacrant ses efforts avec tant soit peu de continuité, aussitôt s'avance la grâce comme auparavant et s'approche de lui une autre vertu, lourde de tout un bien secret et encore l'expérience d'une protection.

Et l'homme s'étonne, interdit de son engourdissement antérieur et de la douceur ainsi que de la force qui surviennent et aussi du changement produit en lui si soudainement.

Et, à partir de là, il est prévenu que si un tel accablement s'empare de lui, il ait à le reconnaître selon la première expérience qu'il en a fait. Car s'il ne combat pas au premier instant, il lui est impossible de recevoir cette science et de la conserver [2]. »

1. Traité XV dans le syriaque ; IX dans le grec.
2. *De Contemptu Mundi.* PG 86, 862 A.

« Après un temps d'agenouillement silencieux, et à cause de l'ardeur intérieure attirée par l'émerveillement que provoque la compréhension de la générosité divine, tout à coup il élèvera la voix et priera sans fatigue, tandis que l'ardeur intérieure fera place à l'action de grâce orale.

C'est ainsi qu'il exprimera ses sentiments longuement et merveilleusement.

Celui qui a clairement expérimenté cela et non pas obscurément, et qui a observé ces choses avec intelligence, comprendra quand je dis que cela arrive exactement de cette façon, car c'est une chose qui a été maintes fois expérimentée. Et un tel homme laissera les choses futiles et sera constamment avec Dieu [1]. »

Cette expérience progressive est décrite par Isaac comme une ascension qui compte plusieurs étapes : — une première étape est « somatique », caractérisée par les travaux corporels : le jeûne, « le labeur de la faim », les veilles, les métanies nombreuses [2] ; — une seconde étape « psychique », plus intérieure, est le temps de la prière de supplication, soucieuse, chargée de préoccupations et de craintes [3] ; — la troisième étape est proprement spirituelle « pneumatique », caractérisée par le repos : « Tout ce qui est prière cesse et l'âme prie en dehors de la prière [1]. »

4) *L'Esprit-Saint est l'agent principal de l'expérience spirituelle et la prière continue en est le test.*

Dans le traité XXXV, Isaac, sous forme de dialogue entre le maître et son disciple, indique quelle est l'origine commune de toute expérience :

Le Disciple.

Quel est le sommet de tous les labeurs de l'ascèse et comment l'homme saura-t-il qu'il le touche et atteint le but de sa course ?

Le Maître.

S'il est jugé digne d'accéder à la prière continue.

S'il est parvenu là, il touche l'ultime limite des vertus et désormais possède une demeure spirituelle.

1. Traité VIII dans le syriaque ; XXI dans le grec (W. p. 72).
2. *W.* p. 88. — 3. W. p. 113. — 4. W. p. 48.

Mais à qui n'a pas encore reçu effectivement le don du Consolateur, il est impossible de pratiquer en toute quiétude la prière continue.

Quand l'Esprit (Saint) (fait sa) demeure dans un homme, l'homme ne cesse de prier, car l'Esprit prie continuement en lui...

Alors, qu'il dorme ou qu'il veille, la prière ne manquera à son âme. Qu'il mange ou qu'il boive, qu'il repose, qu'il travaille, et même qu'il sommeille : la prière spontanément parfumera son âme.

Désormais il ne connaîtra plus un temps pour la prière, mais continuement en sera possédé.

Alors même qu'il s'abandonne aux apparences du sommeil, la prière secrètement l'envahit.

Comme le dit un homme revêtu du Christ :
à ceux qui sont dans la sérénité, le silence est prière.

Car les pensées leur viennent des impulsions divines :
dans leur esprit purifié, ce sont comme des voix silencieuses qui louent en secret l'Invisible [1].

8. Hésychius de Batos

Hésychius qui vivait au Sinaï au début du VIII[e] siècle invoque l'expérience pour apprendre la vigilance (νῆψις) : « La vigilance illumine l'âme, la négligence l'enténèbre. Vous vous en rendrez compte à l'expérience et l'éprouverez dans l'action, car cette vertu — la délicieuse activité génératrice de lumière — ne s'apprend que par l'expérience [2]. »

9. Philothée le Sinaïte

Philothée qui vécut sans doute au IX[e]-X[e] siècle établit lui aussi une relation entre la sobriété (νῆψις) et l'expérience (πεῖρα). L'expérience enseigne à maintenir son esprit fixé en Dieu : la vigilance est le fruit de l'expérience : « Celui qui garde attentivement son esprit de l'erreur par la sobriété observe avec perspicacité les assauts et les mêlées autour des imaginations : on le trouve par l'expérience » (εὑρήσει διὰ πείρας).

1. Traité XXXV. (W. p. 174.)
2. *Centurie* I, 88; PG 93, 1508 B.

Dans un autre texte (40 chapîtres sur la Sobriété) [1], Philothée parle par allusion de l'expérience spirituelle :

« La lumière divine attire l'esprit comme la lumière du soleil attire l'œil, mais là s'arrête sa description. L'expérience n'est pas sujet de dissertation, elle est ineffable : « Celui qui a goûté à cette lumière m'entend (...) Cette lumière qui attire l'esprit comme le soleil attire l'œil, cette lumière, en elle-même inexplicable et qui pourtant se fait explicable, non pas en parole, mais dans l'expérience de celui qui en « pâtit » (*ἑρμηνευόμενον οὐ λόγῳ πείρᾳ δὲ παθόντος*), cette lumière m'impose le silence [2]. »

10. Théolepte de Philadelphie (1250-1326)

Théolepte a laissé dans ses Centuries quelques formules bien frappées concernant l'expérience spirituelle.

1° Comme Hésychius de Batos il met en relation l'expérience et la vigilance, mais tandis que chez Hésychius la vigilance ne s'apprend que par l'expérience, chez Théolepte, c'est la pratique de la vigilance qui nous donne l'expérience de la lutte, car on ne peut veiller sans lutter : « La vigilance (*νῆψις*) exercée avec soin nous donnera, si nous le voulons, l'expérience du combat spirituel [3]. »

2° Théolepte confronte sa propre expérience avec le témoignage des Écritures, et il constate avec satisfaction qu'il y a concordance en ce qui concerne l'efficacité de l'invocation du nom de Jésus dans le combat spirituel : « Il faut invoquer constamment le nom de Jésus contre les ennemis spirituels : voyez comme *ma propre expérience* (*ἐκ πείρας παρ' ἐμοῦ*) concorde avec *le témoignage des Écritures* [4]. »

3° L'expérience, dit-il ailleurs, est le meilleur mode de connaissance des choses spirituelles : elle seule nous introduit à la

1. *Philokalia*. Athènes 1958, t. II, p. 276.
2. *Ibid.*, p. 282.
3. *Centurie* I, 6 ; PG 93, 1484 A ; — *Cent.* I, 44 ; *ibid.*, 1496 A ; — *Cent.* I, 44 ; *ibid.*, 1512 D.
4. *Cent.* I, 62 ; *ibid.*, 1500 B ; — *Cent.* II, 46 ; *ibid.*, 1525 C ; — *Cent.* II, 61 ; *ibid.*, 1532 B.

véritable contemplation : la πεῖρα est le plus sûr et le plus court chemin vers la θεωρία : « La connaissance puisée dans l'expérience produit la véritable contemplation [1]. »

II. Grégoire le Sinaïte

C'est la même opposition entre la connaissance rhétorique et l'expérience vécue, que développe Grégoire le Sinaïte dans ses « Capita per acrostichidem » à propos de l'humilité : « Ceux qui parlent ou agissent sans l'humilité ressemblent à ceux qui bâtissent en hiver ou sans mortier ; or la découvrir et la connaître *par l'expérience et la science*, c'est le fait de très peu de gens. — Car ceux qui dissertent en paroles à son sujet ressemblent à des gens qui veulent mesurer l'abîme [2]. »

Dans un autre de ses ouvrages « sur l'Hesychia », Grégoire invoque son expérience personnelle pour enseigner à l'hésychaste à se lever quand la position assise (attitude classique de l'hésychaste) est devenue trop pénible : « Moi je dirai, en homme qui a une petite connaissance *par expérience*, lorsque tu seras assis, adonné à l'hésychie, de jour ou de nuit loin des pensées, dans l'humilité, et que ton esprit se fatiguera d'appeler, que ton corps souffrira, ainsi que ton cœur... alors lève-toi et tiens-toi debout, psalmodie tout seul ou avec ton disciple [3] ».

Dans ce même ouvrage, Grégoire distingue trois éléments pour le discernement des esprits : le temps (χρόνος) ; l'expérience (πεῖρα) ; la conscience (αἴσθησις). Le temps, et *l'expérience* et la « conscience » dévoilent le démon à ceux qui n'ignorent pas complètement ses multiples actions (1324 C) [4].

Mais Grégoire affirme ailleurs dans le même ouvrage la nécessité de recourir à un maître spirituel. Se fier à sa propre expérience est une attitude pleine d'illusion, donc de péril : « Il n'est pas possible d'apprendre par soi-même la science des vertus, même si certains ont pris l'expérience pour maîtresse.

1. PG 143, 404 B.
2. *Capita per acrostichidem* 115 ; PG 150, 1280 B.
3. *De l'Hesychia et des deux modes d'oraison ;* PG 150, 1321 B.
4. *Ibid.*, 1324 B.

Car agir par soi-même et sans le conseil des prédécesseurs comporte ou plutôt engendre naturellement la présomption ». [1]

Dans un autre opuscule sur la technique hésychaste, intitulé précisément « Comment s'asseoir pour l'oraison », Grégoire insistera encore sur l'insuffisance de l'expérience seule : elle doit toujours être accompagnée d'humilité, qui se traduit au plan pratique par l'obéissance à un maître expérimenté : « C'est pourquoi celui qui désire parvenir à la prière pure de l'hésychie devra marcher dans un grand tremblement et dans le repentir, et en suivant la conduite des gens expérimentés grâce à des questions qu'il leur posera, et pleurer sur ses péchés à lui... » [2].

12. Calliste Xanthopoulos

Cet auteur nous a laissé une brève et belle sentence dans laquelle il montre que le progrès spirituel se fait par l'expérience, dans l'amour, vers le Seigneur Jésus : « Lorsque l'esprit aura progressé dans l'amour par l'expérience, il se dirigera uniquement vers le Seigneur Jésus-Christ » [3].

13. Philémon

L'ouvrage intitulé : « *Discours très utile au sujet de l'Abbé Philémon* [4] » est d'une date inconnue (on hésite entre le VIe et le XIIIe s.) Un passage de cet ouvrage décrit en termes poétiques l'expérience spirituelle, en se référant à saint Basile : « Absolument inexprimable et ineffable est l'éclat de la Beauté divine ; aucune parole ne saurait en approcher, aucune oreille la comprendre, on aurait beau parler des lueurs de l'aube, du clair de lune, de la lumière du soleil, tout pâlit en comparaison de cette gloire-là, et reste infiniment plus éloigné de la véritable lumière, que ne le serait une nuit profonde ou l'obscurité des nuits sans lune comparée au midi le plus pur. C'est ce que Basile, docteur

1. *Ibid.*, 1328 C.
2. PG 150, 1341 C.
3. *Méthode et règle ascétique*, 48 ; PG 147, 725 B.
4. *Philokalia*, l. c., p. 2511, 36. Trad. dans *Collectanea OCCR.* 25 (1963), p. 174-188.

admirable entre tous, nous enseigne, l'ayant appris et reçu par l'expérience » (*τῇ πείρᾳ παραλαβὼν καὶ διδαχθεὶς παρέδωκεν ἡμῖν*) [1].

Mais deux autres pages du même opuscule décrivent l'expérience spirituelle comme une nuit qui devient obscure, à mesure qu'on progresse : si l'expérience des débutants peut être accompagnée de suavité, il n'en va bientôt plus ainsi, et l'expérience de ceux qui sont déjà avancés est dépouillée de toute consolation :

« Qu'est-ce que la méditation cachée, Père ? »

« Va, sois vigilant pour ton cœur et dans ton esprit sois attentif à répéter avec crainte et tremblement : Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi ». Il s'en alla donc, mener la vie solitaire et avec l'aide de Dieu et des prières du Père, il sentit une grande douceur (*ἐγλυκάνθη*) à la pratique de cette méditation, cela pendant quelque temps. Mais elle disparut tout à coup et il n'arrivait plus à s'en occuper dans la vigilance, ni à prier ; il s'en retourna alors vers le vieillard et lui fit part de ce qui lui était arrivé.

Celui-ci lui dit : Eh bien jusqu'à présent tu as connu la trace de la quiétude et de l'œuvre spirituelle et tu as expérimenté la douceur qui en découle (*τῆς ἐκ ταύτης γλυκύτητος ἐπειράθης*) Cela garde le toujours dans ton cœur ». [2]

« J'ai soixante-dix ans ou à peu près. La plus grande partie s'est passée pour moi à supporter les tentations, et à vivre en divers déserts dans l'hésychia la plus stricte ; elles m'ont causé des épreuves et des souffrances telles qu'il n'y aurait aucun profit à raconter leur âpreté à ceux qui n'ont pas encore fait *l'expérience de l'hésychia.* (*πεῖρα ἡσυχίας*) [3] ».

Cette note austère est rare et mérite d'être soulignée.

14. Nicéphore

Nicéphore, dont le P. Hausherr a traduit l'opuscule *De la sobriété et garde du cœur* est le seul chez qui l'expérience semble être directement recherchée pour elle-même. on comprend dès lors le commentaire sévère qu'en a donné son traducteur. —

1. *Ibid.*, p. 251, l. 26 ; *Collect.*, p. 187.
2. *Ibid.*, p. 244 ; *Collect.*, p. 178-179.
3. *Ibid.*, p. 247 ; *Collect.*, p. 182.

Il se présente comme détenteur d'une méthode infaillible et il appelle à lui tous ceux qui cherchent à expérimenter Dieu :

« Vous tous qui recherchez avec empressement l'expérience sentie de la paix avec Dieu (ὅσοι τῆς πρὸς Θεὸν καταλλαγῆς πείρᾳ καὶ αἰσθήσει τυχεῖν σπεύδετε (...) ; vous tous qui souhaitez connaître et saisir d'une connaissance expérimentale le royaume de Dieu au-dedans de vous (ὅσοι ἐν γνώσει καὶ πείρᾳ τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν ἔνδοθεν ὑμῶν οὖσαν γνῶναι καὶ λαβεῖν θέλετε) ».

(suit un exposé de la méthode hésychaste) [1].

Dans un ouvrage du même (?) auteur sur la Vie Contemplative, Nicéphore (ou un autre) précise que l'expérience est celle de la génération par l'Esprit, et il condamne ceux qui, par prudence, éteignent l'Esprit :

« Ce n'est pas agir comme il convient, une fois qu'on a été rendu participant de l'Esprit-Saint, source de vie, de lumière et d'amour, et qu'on a l'expérience (πεῖραν) de la génération ineffable par l'Esprit, et qu'on est élevé jusqu'à la dignité de l'ange, de fermer ensuite par une prudence excessive le sens (αἴσθησις) par lequel l'esprit s'ouvre à Dieu » [2].

* * *

Que conclure de cette rapide enquête à travers quelques auteurs de la *Philocalie* ? D'abord en ce qui concerne la manière dont nos auteurs parlent de l'expérience, il faut noter : 1° que leur témoignage n'est jamais « descriptif » ; ils ne font pas de la psychologie ; leur témoignage est rarement personnel : il procède par allusion, mais cette discrétion elle-même est une preuve que l'expérience, elle, est personnelle ; 2° que ces spirituels s'adressent à d'autres spirituels, ce qui explique le caractère un peu mystérieux, sinon ésotérique, de cet enseignement : seul le lecteur qui a commencé à goûter l'expérience pourra comprendre.

Par ailleurs, en ce qui concerne l'expérience elle-même, on peut dégager quelques constantes :

1. PG 147, 945 ; trad. I. HAUSHERR, *Or. christ. per.* 20 (1954), p. 24.
2. CALLISTE CATAPHYGIOTES, *De Vita contemplativa* 6 ; PG 147, 840 B.

1° Toute la vie spirituelle est décrite en termes d'expérience : ce ne sont pas seulement les états d'oraison mais la pratique des commandements qui réalisent l'expérience chrétienne.

2° L'Écriture, les conseils de ceux qui ont déjà l'expérience, et l'expérience personnelle, sont les trois éléments de la formation spirituelle.

3° L'expérience est tout à l'opposé d'une science théorique ou d'une éloquence rhétorique : elle est du domaine de la vie, non du raisonnement ou de la parole et c'est pourquoi elle est indescriptible et ineffable.

4° L'expérience de Dieu peut faire suite à l'expérience du mal, mais elle est aussi la meilleure sauvegarde contre la tentation et le péché. Le détachement du « terrestre » est souvent une condition favorable pour l'expérience, mais elle en est toujours l'heureuse conséquence.

5° L'expérience de Dieu en tant que telle n'est jamais définie comme délectable ou suave. Chez un auteur au moins (Philémon), elle est même décrite comme un affrontement rude et âpre, bien conforme aux rencontres du Dieu Vivant d'après l'Ancien Testament (Jacob, Moïse, Isaïe).

6° L'expérience — sauf dans l'opuscule de Nicéphore — n'est jamais conçue comme le résultat infaillible d'une technique plus ou moins ésotérique, mais toujours comme une grâce divine dont on ne sait « ni d'où elle vient, ni où elle va ».

7° L'expérience est définie comme une « connaissance chrétienne » ; elle n'est ni une émotion spirituelle un peu floue, ni un vague sentiment religieux mais un contact intime et personnel avec le Christ vivant dans l'Église.

Ligugé P. MIQUEL O. S. B.

Chronique religieuse

Église catholique. — Le 17 juin 1967, était signé le *Motu proprio « Sacrum Diaconatus ordinem »*, de Paul VI, contenant les précisions attendues sur le DIACONAT PERMANENT rétabli dans l'Église latine au paragraphe 29 de la Constitution *Lumen Gentium* de Vatican II. Ce rétablissement était, comme on le sait, accompagné d'une mesure étonnante : la vieille règle du célibat obligatoire pour tous les ordres sacrés, loi en vigueur en Occident depuis le V[e] siècle, était en partie supprimée : on pourra en effet dorénavant ordonner diacres des hommes mariés suivant l'usage de l'Église orientale, qui les admet également au sacerdoce. Le diaconat ayant disparu depuis plus de mille ans dans notre Église, sa réinstauration ne pouvait poser aucun problème de transition, comme pourrait en poser l'ordination sacerdotale de gens mariés, en regard de ceux qui doivent rester célibataires par engagement antérieur. Le cas des uns et des autres vient de recevoir ses précisions presque en même temps, dans des circonstances conjointes qui ne peuvent passer inaperçues.

En effet entre la date de la signature du *Motu proprio* concernant les diacres, et sa publication, paraissait le 23 juin, l'encyclique *Sacerdotalis coelibatus* sur le maintien du CÉLIBAT pour les PRÊTRES. Il peut y avoir là plus qu'une coïncidence ; on se rappellera que lorsque le nouveau diaconat fut proposé au concile, il avait été objecté que cette mesure pourrait avoir sa répercussion sur le sacerdoce lui-même. La publication presque simultanée des deux documents est sans doute destinée à parer à cette objection.

A l'inauguration de l'*année de la Foi*, qui eut lieu solennellement sur la place Saint-Pierre à Rome le 29 juin, une délégation de quatre

membres du patriarcat œcuménique de Constantinople fut présente. Ce furent : le métropolite Chrysostomos exarque du patriarche pour l'Autriche et l'Italie, résidant à Vienne ; le métropolite Chrysostomos de Myre venu du Phanar, l'archimandrite Gennadios Zervos curé grec de Naples et le Révérend Kallinikos, second diacre du patriarcat. Au cours de la cérémonie, fut lue de la part de Paul VI « une salutation toute spéciale à la délégation du patriarcat de Constantinople, en formulant la prière que l'année de la foi nous permette de rassembler les valeurs que nous possédons en commun et nous prépare à l'union plénière voulue par le Seigneur ». Prélude au voyage en Turquie, qui n'en était pas alors à la première étape de sa préparation.

On sait que les Églises non catholiques d'Europe se sont réunies plusieurs fois depuis 1959 en « Conférence des Églises européennes » pour débattre des questions communes. Il était assez naturel que, dans l'après Concile, alors que les conférences épiscopales catholiques multiplient leurs initiatives, les évêques d'Europe cherchent aussi à se réunir pour un motif semblable. La première de ces rencontres, appelée « SYMPOSIUM DES ÉVÊQUES EUROPÉENS », a eu lieu à Noordwijkerhout en Hollande du 10 au 13 juillet. Sept cardinaux et 68 évêques délégués par 17 conférences épiscopales y furent présents. Le discours d'ouverture du Cardinal Alfrink relevant à la fois l'importance de l'Église locale, actualisation au niveau local de l'unique Église, et la révélation de l'unicité du mystère ecclésial dans la riche multiplicité d'expériences différentes, donna le ton à la Conférence dont le thème était *Les structures diocésaines postconciliaires*, et devait s'ouvrir par une étude sur le problème de *l'autorité et l'obéissance* [2]. — Dans un article récent, on a fait remarquer que « le parallélisme entre la conception de la Conférence des Églises européennes » et le « Symposium des évêques » était frappant et on a souhaité qu'entre les deux organismes s'établissent des rapports communs, comme ceux qui ont lieu dans les commissions mixtes entre le Secrétariat pour l'unité et le COE [3]. Le problème Est-Ouest est particulièrement impor-

1. Cfr *Nyborg V*, dans *Irénikon*, 1967, p. 263.
2. *Irénikon*, 1967, p. 45.
3. P. VERLEYE, *Les Églises dans l'Europe*, dans *ICI* août 1967, p. 31.

tant à considérer. De part et d'autre, l'Église se trouve devant des questions identiques posées par des facteurs de changements nouveaux : socialisation, industrialisation au rythme parfois très rapide, urbanisation, sécularisation, indifférence à l'égard des Églises traditionnelles, etc. Certaines questions très actuelles, comme celles des migrations intraeuropéennes, et du tourisme ont été également soulevées au symposium.

La Réforme de la Curie. — Annoncée depuis longtemps, objet même d'impatiences répétées, la Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae Universae* instituant la réforme de la Curie romaine est enfin sorti le 15 août 1967, après quelques décisions préliminaires parues successivement depuis deux ans. La dernière en date et sans doute la plus importante fut le « Motu proprio » *Pro comperto sane* du 6 août, déclarant qu'un certain nombre d'évêques diocésains feront dorénavant partie de plein droit des congrégations romaines. La Constitution sera lue attentivement par beaucoup, même par ceux qui ne lisent pas d'ordinaire ces textes, tellement on en a parlé. En somme, on s'aperçoit, après en avoir pris connaissance, que la véritable réforme de la Curie avait déjà été faite par l'institution de deux organismes nouveaux dont il n'est que peu question ici : les conférences épiscopales et le synode des évêques. Ces deux organismes en effet ont été les principales modifications de la structure de l'Église catholique depuis le Concile, et la Curie n'est plus finalement qu'un instrument au service du pape pour les affaires courantes. A part cela, telle qu'elle se présente aujourd'hui, elle reste au fond assez dans la ligne de ce qu'elle était devenue progressivement depuis le concile de Trente, bien qu'elle ait été très remaniée et qu'on l'ait comparée à un conseil de ministres. Sont réformés un certain nombre d'abus qui s'étaient introduits par une accumulation de droits devenus plus ou moins coutumiers à l'intérieur des dicastères, et qui paralysaient souvent les fonctions du pape lui-même : marche routinière vers les emplois supérieurs, carriérisme, concurrence des postes, petites sécurités, avantages financiers bien calculés, conflits entre les Congrégations, etc.

Notons parmi les plus importantes réformes, l'internationalisation généralisée, la cessation de toutes les fonctions à la mort du

Pape, la limitation des charges à cinq ans, le nouveau « Secrétariat du Pape », dont le titre devra à la longue remplacer celui de « Secrétairerie d'État » qui rappelait trop les « États » pontificaux, mais dont le titulaire reçoit des pouvoirs très étendus sur toute la Curie, audience des laïcs, information des mesures concernant leurs diocésains donnée aux évêques, suppression du monopole du latin, fondation d'un institut de statistique et organisation d'un système mondial de sécurité sociale pour les clercs.

A lire la Constitution, cependant, le profane aura l'impression de se trouver devant une organisation splendide, de laquelle tout part dans l'Église et à laquelle tout aboutit, comme, dans un vivant, le flux et le reflux vital vers le cœur. Cette cohérence ne doit pas tromper : la vie de l'Église, Épouse du Christ, est ailleurs ; dans la sainteté de ses membres, dans la communauté des fidèles autour de l'évêque et de l'eucharistie, dans les charismes, dans les générosités et le don de soi, dans l'amour du Christ, dans la pratique de la doctrine évangélique, toutes choses sur lesquelles le Concile a tant de fois insisté. Le présent document, de facture toute juridique, ne doit point voiler l'essentiel et à ce point de vue son interprétation forcée apportera à quelques chrétiens une certaine gêne.

Il faut noter aussi, à un autre niveau, que l'institution régularisée des Secrétariats, et spécialement du Secrétariat pour l'unité chrétienne, dont le rôle est d'être attentif à toute la vie ecclésiale des communautés séparées, empêche désormais de confondre le système dont la Constitution est le reflet avec l'Église tout court, comme ce fut le cas pendant longtemps. Il y a là une remise en place importante.

D'autre part, à l'intérieur de ce régime, la centralisation paraît plus poussée encore que par le passé, ne fut-ce que dans la remise en dernier ressort entre les mains du secrétaire du pape de toutes les affaires curiales. Le nouveau régime va se trouver en présence du prochain synode des évêques qui s'ouvre le 29 septembre, mais comme il est en pleine transformation, il ne pourra exercer sur lui l'influence que plusieurs craignaient.

U.R.S.S. — Cet hiver (décembre-avril), il n'y a pas eu de mutations dans l'épiscopat.

Cependant le SAINT-SYNODE du 7 février a nommé l'archimandrite Feodosij (Dinkun) recteur du séminaire d'Odessa, évêque de

Perejaslav-Chmeljnickij (vicaire de Kiev) poste vacant depuis mai 1965 [1]. Il a été consacré à Kiev. A la même session du Saint-Synode, la mission de Jérusalem a reçu un nouveau chef en la personne de l'archimandrite ANTONIJ (Zavgorodny) [2].

Le 7 mars est décédé l'archevêque Nikolaj (Čufarovskij) ancien évêque de Rjazan qui était au repos depuis 1963 à Jaroslav. Il avait 82 ans [3].

Le synode du 7 février a accueilli avec satisfaction la décision romaine sur les MARIAGES MIXTES entre catholiques et orthodoxes transmises par le cardinal Bea. L'Église russe accorde la réciproque avec « bénédiction et accord de l'évêque » concerné.

Le patriarcat a décidé d'envoyer des OBSERVATEURS au IIIe congrès de l'Apostolat des laïcs qui se tiendra à Rome.

En 1964 on avait célébré les 20 ans du décès du patriarche SERGE ; cette année c'est le centenaire de sa naissance qui est commémoré. Des séances solennelles ont eu lieu le 13 avril, à l'académie de Moscou (Zagorsk), et le 13 mai à celle de Leningrad [4], pour le centenaire de la mort du grand évêque Ignace Brjančaninov († 30 avril v.s. 1867). En novembre on commémorera aussi le centenaire de la mort du grand théologien Philarète (Drozdov).

Mgr Basile Krivoschéin, de Bruxelles, publie dans le *Messager de l'exarchat du patriarcat russe en Europe Occidentale* [5] une lettre que lui a envoyée le 2 janvier 1967, le P. Vsevolod SPILLER dont nous avons encore parlé dans notre dernière chronique ; il y décrit la situation actuelle dans l'Église russe.

1. *ŽMP* nº 5.
2. *Ibid.*
3. On trouvera le nécrologe de l'archevêque Ieronim dans *ŽMP* nº 3. Le 19 avril, la mère Tabitha, l'higoumène du monastère « des montagnes » à Aïn Karem, en Terre Sainte, a été remplacée par la mère Sophronie (Rebrij). Sur Aïn Karem, cfr *Irénikon* 1964, p. 381. Notons sur les évêques non en fonction, la suite de l'article de C. PATOCK O.S.A., *Die Hierarchie der Russisch-Orthodoxen Kirche, Moskauer Patriarchat,* II *Die nicht mehr amtierenden Hierarchen (1943 bis März 1967)*, dans *Ostkirchliche Studien,* 1967, pp. 200-229.
4. L'évêque Michel de Stavropol a donné un exposé que l'on trouvera dans *ŽMP* nos 5 et 6. On trouvera dans ces mêmes numéros du *ŽMP* les informations relatives à la visite faite à l'Église russe par M. E. C. Blake, du 27 mars au 2 avril.
5. 1967, nº 58, avril-juin, pp. 107-109.

Au su du métropolite Nikodim, le P. Spiller a contribué à une rencontre du métropolite Antoine Bloom, lors de son voyage en URSS cet hiver, avec les « deux prêtres » et Mgr Ermogen. Selon le P. Spiller, il n'y a pas d'« opposition » qui pourrait menacer l'Église d'un schisme mais un mécontentement parfois très vif et qui a pour objet la structure paroissiale résultant des décisions du synode de 1961. L'organe exécutif a été transformé « en un organe d'administration non ecclésiastique *sur* la paroisse » et les prêtres comme le recteur « ont perdu le droit d'être considérés même comme simples membres de la communauté paroissiale ». C'est une sécularisation dont ont conscience les évêques, les prêtres et beaucoup de fidèles, et qui entraîne une tension dommageable pour tous, tension qui a atteint son point culminant en 1966. Mais le P. Spiller affirme, avec tout de même un certain optimisme, que la situation canonique et conforme à la légalité civile (notamment au décret de 1929) peut être rétablie en 1967, bien que les éclaircissements et précisions nécessaires pour cela, en ce qui concerne la décision du synode de 1961, soient plus difficiles que si elles avaient été faites en temps utile. Il faut que diminue la tension ; et le Père Spiller de conclure : « ce que l'on voit ne me rend pas extrêmement optimiste, ni ne donne de raison d'être extrêmement pessimiste » [1].

Alexandrie. — Le patriarche CHRISTOPHOROS II qui avait démissionné le 16 août 1966 est décédé à Kiphissia près d'Athènes le 23 juillet. Les funérailles furent célébrées par l'archevêque Hieronymos dans la métropole d'Athènes le 28 juillet. Ensuite un avion spécial transporta son corps au Caire pour y être enseveli à l'église du monastère Saint-Georges du

1. Sur la situation religieuse en URSS cfr également M. BOURDEAUX, *In spite of all the Soviet anti-religious propaganda there are young Believers in Russia*, *CT* 21 juillet p. 13. Le n° 1967 II (38) du « Messager Orthodoxe » est consacré au « Visage de l'Église Russe », avec un « autoportrait » de A. Krasnov-Levitine pp. 4-13 ; une discussion du même avec des athées en vue, à Moscou, le 21 mai 1965 : « Face à mes juges », pp. 14-26 ; une critique (d'URSS) du P. Vladimir, collaborateur de la B. B. C., pp. 27-39. Selon les données statistiques de l'indicateur du propagandiste de 1966, il y aurait 7.500 églises orthodoxes (22.000, selon le patriarcat en 1959). On trouvera également le chiffre pour les autres communautés pp. 40-42. Notons ici que l'information que nous avions publiée dans *Irénikon* 1967 p. 211, n° 1 s'est révélée inexacte : cette église de la Ste-Trinité à Leningrad existe toujours et le culte y est célébré normalement, comme nous l'a signalé un témoignage direct.

Vieux-Caire. Charalampos D. Daniilidis naquit à Madytos en Thrace le 17 janvier 1876 et fut élu patriarche le 21 juin 1939. Il vivait à Kiphissia depuis le fin de mai 1961 (*E* 1 août ; cfr pour sa biographie : *Irénikon* 1939, p. 265 et 1961, p. 527 ; *Pantainos* 1964, p. 257-266 ; *E* 1 août ; *Analekta* n° 16).

Signalons l'article détaillé de l'évêque vicaire de Bucarest, le Dr. ANTIM Nica Tîrgovişteanul, *Les orthodoxes noirs en Afrique orientale et leur lutte pour une autonomie ecclésiastique* (en roumain), dans *Ortodoxia* 1967, pp. 3-16. Voici les sous-titres :

1. *Les débuts de l'Orthodoxie parmi les Noirs (1925-1934).*
2. *Contacts avec le patriarcat d'Alexandrie (1934-1943).*
3. *L'Orthodoxie africaine après la parution de son Statut (1943-1959).*
4. *La fondation de la métropole d'Irinoupolis et ses suites (1959-1966).*
5. *La lutte pour une autonomie et pour un épiscopat indigène.*
6. *La situation actuelle, difficultés et perspectives.*

L'exposé est basé en grande partie sur un long *Memorandum* du 18 mai 1966 adressé au patriarcat roumain par une délégation ougandaise présidée par l'archimandrite Ruben Sebanja Mukasa SPARTAS, considéré comme le fondateur de l'Orthodoxie en Ouganda (cfr *Irénikon* 1960, p. 70 s.). En 1939 des petits groupements d'Orthodoxes conduits par le P. Spartas s'étaient réunis sous le nom d'*Église orthodoxe orientale d'Ouganda et de Kenya.* Le 15 septembre 1943, elle se donna un *Statut* qui comportait une certaine autonomie et qui fut envoyé au patriarcat d'Alexandrie. Celui-ci l'approuva en 1946 et nomma le P. Spartas vicaire et archimandrite, le recommanda au Kabaka (roi) de Buganda et lui désigna comme adjoints le P. Obadiah Basajjakitalo pour l'Ouganda et le P. Arthur G. Gathuna pour le Kenya. L'Église se nomma désormais *Église orthodoxe grecque africaine.* En 1957 un petit groupe sous la conduite du sous-diacre Sebalou Kasasa s'en sépara et prit le nom d'*Église orientale africaine.* En 1958 le patriarcat nomma Mgr NIKOLAOS Varelopoulos, métropolite d'Afrique orientale avec siège à Dar-es-Salam ; celui-ci ordonna dans la suite plusieurs prêtres indigènes en Ouganda et au Kenya (cfr *Irénikon* 1959, p. 65 ; 1960, p. 208). L'année suivante l'archimandrite Chrysostomos Papasarantopoulos, déjà dans sa 58e année, arriva comme missionnaire d'Athènes à Kampala ; son exemple ne fut pas imité par d'autres prêtres de Grèce malgré l'enthousiasme qu'avait suscité en ce pays un séjour de P. Spartas

à la fin de 1959. En 1961 fut ordonné prêtre le P. Théodore Nankyama, diplômé en théologie de la Faculté de théologie d'Athènes. C'est lui qui dirige actuellement le grand *Chwa II Memorial College* à Kampala. A partir de 1964 les PP. Spartas et Nankyama et le sous-diacre Kasasa entrèrent en relations avec les patriarcats de Moscou et de Bucarest, où ils furent bien reçus. Le 30 septembre les deux chefs Spartas et Kasasa, renonçant à leurs divergences d'opinion, dans le but d'obtenir une autonomie complète, fusionnèrent les deux organisations ecclésiastiques et au début de 1966 une assemblée générale nomma un *Conseil ecclésiastique suprême*, déclara l'autonomie de l'Église orthodoxe de l'Afrique orientale « sans toutefois vouloir rompre les liens canoniques et spirituels avec le patriarcat d'Alexandrie ». Le Conseil élut l'archimandrite Spartas comme son premier évêque et la consécration épiscopale était prévue pour mars 1966. Le métropolite Nikolaos fut averti le 5 février, mais ne donna aucune réponse. Se rendant compte qu'ils ne pouvaient rien attendre du patriarcat d'Alexandrie, ils adressèrent, le 18 mai 1966, un Memorandum à toutes les Églises autocéphales sur leur situation. Le 7 août 1966 la nouvelle organisation se proclama libre et autonome et prit le nom d'*Église orthodoxe africaine*. Une *Déclaration d'autonomie* signée au nom des chrétiens orthodoxes d'Ouganda, Kenya et autres parties d'Afrique orientale par le P. Spartas fondateur et chef de cette Église et par ses éphores fut adressée aux gouvernements de l'Afrique orientale, à tous les peuples du continent africain et à toutes les Églises orthodoxes du monde entier. « Vous devez être contents de ce que l'Église orthodoxe africaine ne soit pas une Église de quelque mission, fondée par le prosélytisme des missionnaires, comme c'est le cas des autres Églises ici de l'Afrique orientale. C'est un véritable rejeton des Africains eux-mêmes. Elle est pleinement autorisée à travailler maintenant en collaboration directe avec les patriarcats et Églises autocéphales orthodoxes, gardiens de la succession apostolique en Afrique et hors d'Afrique ».

Allemagne. — L'organisation actuelle des Églises évangéliques allemandes va bientôt dater de vingt ans. Près de deux mois après le synode général de l'EKD (cfr *Irénikon* 1967, p. 214 sv.) s'est tenue la première session (*Tagung*) de la quatrième période synodale des Églises luthériennes (VELKD) [1].

1. Le président de la *Kirchenleitung*, Max Keller-Huschemenger, dans *Zum Weg der Vereinigten Kirche* (VELKD), (*LM* mai pp. 220-225)

Comme pour l'EKD, ce synode a siégé — et ici pour la seconde fois [1] — en assemblées régionales, mais non synchronisées : pour l'Ouest [2], à Goslar, du 21 au 26 mai, pour l'Est [3], à Berlin-Est, du 5 au 8 juin. Le thème central — qui se situe dans la ligne des récentes discussions dont nos chroniques précédentes se sont fait l'écho — en était : « Confession et interprétation de l'Écriture ». On ne s'étonnera guère que, en raison des différentes tendances, ce sujet brûlant n'ait pu être traité de façon approfondie par la commission chargée de l'examiner. Un rapport de base « Je crois au Christ » fut donné par le *Landesbischof* Heintze, de Wolfenbüttel (Brunswick), lors d'une soirée au *Kaiserpfalz*. L'évêque opposa à la récitation correcte des textes confessionnels la prédication vivante, dont l'absence est davantage la véritable raison d'une moindre fréquentation des églises. En mentionnant explicitement le mouvement confessionnel, le Dr. Heintze souligna que ce sont les aspects positifs de la théologie actuelle qu'il faut plutôt discerner et ce en quoi elle traduit un engagement, une saisie par le Christ « qui remplirait de confusion ceux qui sont sûrs de leur orthodoxie » [4]. Davantage en relation avec ce qui, à Goslar, fut le centre d'intérêt, notons que le premier jour, au cours de son rapport d'activités, plein de notations intéressantes [5], l'évêque de Hanovre, Hans Lilje, proposa, en son nom personnel, la pleine intercommunion dans l'Église évangélique allemande (EKD) sans toutefois intercélébration [6]. Il rencontra pas

trace un bilan des trois premières périodes synodales 1948-1954, 1955-1960, 1961-1967, et indique les tâches de la IVe période qui s'inaugure. Il signale une anomalie singulière : il existe en Allemagne deux organisations luthériennes : la VELKD avec 10 Églises, et le « comité national de la FLM » avec 4. Cet article est une mine de renseignements sur le luthéranisme allemand.

1. Une première fois en 1965 à Kiel et Berlin.

2. Hanovre, Bavière, Schleswig-Holstein, Brunswick, Hambourg, Lubeck et Schaumburg-Lippe.

3. Saxe, Thuringe, Mecklembourg.

4. Trois brefs rapports traitèrent également ce problème : Kirchenrat Dr. Herbert Breit (Pullach) ; « De la Prédication à l'Écriture » ; Prof. Hans B. Kaufmann, Loccum, « Possibilités et limites de l'enseignement religieux » ; Gertrud Osterloh, Hambourg « participation des laïcs à l'annonce de l'Église ». Les discussions aboutirent à un texte incitant l'ensemble de l'Église, tout en tenant compte de la Confession, à accueillir l'exégèse scientifique : *Bekenntnis und Schriftauslegung in der Gemeinde*, *LM* juin, pp. 291-292.

5. *Der Bericht des Leitenden Bischofs D. Lilje*, *LM*, pp. 283-289.

6. Sur le problème de l'intercommunion dans l'EKD, voir *Irénikon* 1966, p. 523.

mal de réserves. L'attention se porta en ordre principal sur les réformes de structures jugées nécessaires dans les Églises unies luthériennes (VELKD) depuis dix-neuf ans d'existence et qui visent à une sorte de « réforme des Églises de la Réforme, » au moment où, comme le notait H. Lilje dans son rapport, «se pose de façon inaccoutumée le problème de la relation entre le synode, l'EKD et même l'ensemble de la chrétienté. » Les « trente-six thèses sur la réforme » préparées par un comité synodal, incorporent bien des griefs avancés depuis des années [1]. Ces thèses, qui soulevèrent beaucoup d'intérêt ne furent cependant pas débattues, mais furent transmises à une commission qui doit les réviser et les présenter à la prochaine assemblée de ce quatrième synode.

Le synode de Berlin-Est a proclamé comme « un bien auquel il ne faut pas renoncer » la commune appartenance à l'Église luthérienne d'Allemagne et l'unité de l'EKD. La proposition du Dr. H. Lilje sur la pleine communion dans l'EKD fut discutée sans qu'on aboutisse à une décision. Les 36 thèses pour la Réforme de l'Église furent également transmises à une commission [2].

Pour terminer avec ce synode, signalons du point de vue des relations avec le catholicisme romain le court exposé que fit, à Goslar, l'évêque de Bavière D. Dietzfelbinger [3], exposé quelque peu réservé : « Le dialogue se développe (...) en maints endroits tels que la Hollande ou les État-Unis de façon presque tempétueuse ; en Allemagne plus calmement, plus concrètement, parfois plus durement » et l'évêque marqua la lenteur des progrès avant de passer à une critique du pèlerinage de Paul VI à Fatima [4].

1. *Thesen zur Kirchenreform*, ibid. pp. 292-297. Les thèses 1 à 6 sont un préambule posant la base de la réforme ; 7 à 11 : l'Institution en débat ; 12-14 : problème de la « Volkskirche » ; 15-24 : La fin de l'« Église des pasteurs » (la participation des laïcs) ; 25-32 : communautés gouvernables ; 33-36 : démembrement des grands secteurs ecclésiastiques.

2. Sur le synode cfr. *Vierte Generalsynode der VELKD* dans *HK*, juillet pp. 317-320.

3. *Landesbischof D. Dietzfelbinger*, *LM* juin, pp. 289-291.

4. Sur les diverses activités du Dr. Dietzfelbinger en tant que nouveau président du conseil de l'EKD, en particulier au point de vue œcuménique, voir son interview accordé à l'hebdomadaire catholique *Echo der Zeit* (23 avril 1967), texte reproduit dans *LM* mai, pp. 245-247, *Bischof Dietzfelbinger über sein Amt als Ratsvorsitzender*.

A l'Académie évangélique de Loccum s'est tenue en fin mai la deuxième réunion entre délégués de l'EKD et de l'épiscopat catholique allemand[1].

A l'issue de la réunion le cardinal Jaeger, archevêque de Paderborn, a déclaré que le directoire œcuménique paru à Rome le 26 mai n'était qu'un « cadre pour l'action œcuménique ». Il appartiendra aux conférences épiscopales de publier des instructions relatives à l'application du décret en chaque pays. Dans l'esprit du directoire, cela devrait se faire en accord avec les Églises concernées, pour éviter les difficultés survenues par exemple lors du décret sur les mariages mixtes du 18 mars 1966. A ce sujet, le cardinal exprima l'espoir que bien que la première partie du récent directoire n'y fasse pas allusion, cette question pourrait recevoir une solution acceptable pour tous lors du synode de septembre. A relever que fut abordée entre autres la question du trouble provoqué par les résultats des études théologiques actuelles « dans l'Église tout entière ». — L'évêque Dietzfelbinger a considéré la réunion comme une manifestation de la solidarité croissante à l'intérieur de la chrétienté[2].

Sur le KIRCHENTAG de Hanovre, cf. plus loin p. 431.

Amérique. — Comme la deuxième rencontre qui avait eu l'an dernier en mars (cfr *Irénikon* 1966, p. 233), la troisième rencontre entre ÉPISCOPALIENS et CATHOLIQUES, qui s'est déroulée à Milwaukee[3], du 24 au 26 mai, a traité de l'eucharistie, mais s'est concentrée cette fois sur l'aspect sacrificiel[4]. Ce dernier, selon la commission mixte, n'est plus un obstacle

1. Sur la première réunion à Fulda, le 16 avril 1966, cfr *Irénikon* 1966, p. 230-231. Les participauts étaient les mêmes que ceux dont nous avons donné les noms l'an dernier. Mgr Volk était présent en personne. « Stimple » corriger « Stimpfle ».

2. Cfr *SOEPI*, 15 juin, *HK*, juillet. Le cardinal Jaeger donna au Dr. Dietzfelbinger des précisions sur le pèlerinage de Paul VI à Fatima.

3. Les réunions se sont tenues à la cathédrale épiscopale de *All Saints* et à la cathédrale catholique St-John's à Milwaukee, de même qu'au séminaire épiscopalien de Delafield. Étaient présents Mgr Charles Helmsing, évêque de Kansas City-St-Joseph et Bishop Donald Halleck, de Milwaukee.

4. Cfr *DU*, 15 juin.

à la réconciliation entre les deux Églises. La déclaration publiée à la fin de la réunion s'exprime ainsi :

Depuis l'époque de la Réforme, la doctrine du sacrifice eucharistique a été considérée comme un obstacle majeur à la réconciliation de la communion anglicane avec l'Église catholique romaine. La commission est convaincue que ce n'est plus vrai. Nous avons fait une étude sérieuse des documents du second concile du Vatican, du rapport de la Conférence de Lambeth de 1958, de la déclaration sur la foi et la constitution de l'Église protestante épiscopale des U. S. A. et d'autres déclarations sur la position contemporaine des deux Églises. Ces textes nous permettent de voir que les conclusions des études récentes en matière biblique, théologique et liturgique ont transcendé bien des formules polémiques d'une période antérieure. Nous croyons qu'il est de la plus grande importance pour le clergé et les laïcs de nos deux Églises de reconnaître leur substantielle identité de vues en ce domaine de la doctrine eucharistique et de bâtir sur ce fondement pour progresser dans le dialogue. Quels que soient les désaccords doctrinaux qui peuvent demeurer entre nos deux Églises, la compréhension de la nature sacrificielle de l'eucharistie n'est pas de leur nombre. Voici comment nous tenterions de résumer le consensus auquel nous sommes parvenus. L'Église est le Corps du Christ et est édifiée par la Parole au moyen de l'Eucharistie. Le baptême est l'entrée dans la communauté eucharistique. Dans la sainte eucharistie les chrétiens sont unis avec le Christ et c'est l'accomplisssement et la perfection de leur union baptismale avec lui. Le peuple chrétien participant au sacerdoce du Christ par le baptême et la confirmation doit tendre à être considéré comme un sacrifice vivant à Dieu. Ce sacrifice trouve son expression la plus complète dans l'offrande eucharistique du sacerdoce du peuple de Dieu. Une telle offrande sacramentelle de tout le peuple de Dieu est rendue possible par l'action spéciale du prêtre ministériel qui a reçu le pouvoir par son ordination de rendre présent le sacrifice du Christ pour Son peuple. Le sacrifice de la sainte eucharistie n'est pas seulement le sacrifice de la croix, mais le sacrifice de toute la vie d'obéissance du Christ à son Père qui culmine dans sa mort sur la croix et sa glorieuse ascension. Nous n'offrons rien que nous n'ayons d'abord reçu ; à cause de notre incorporation au Christ dans le baptême Il nous offre en Lui au Père ».

Le deuxième colloque de Foi et Constitution du *National Council of Churches* s'est tenu du 11 au 16 juin à l'université

catholique de Notre-Dame, South Bend. Les théologiens de 27 dénominations protestantes ainsi que des Églises catholique romaine et orthodoxe ont discuté de « l'évangélisation dans une société pluraliste ». On sait que de plus en plus les chrétiens étudient la question des efforts d'évangélisation en commun, sujet œcuménique tout à fait à l'ordre du jour. Non seulement se dressent des obstacles confessionnels mais aussi des conceptions divergentes de l'évangélisation au sein des différentes Églises elles-mêmes.

Le P. Robert Stephanopoulos de New-York déclara que malgré la conscience approfondie qu'ont acquis les chrétiens de leurs responsabilités communes, l'Église était totalement impréparée à sa tâche. Celle-ci « doit être conçue dans toute sa dimension anthropologique et s'adapter aux situations changeantes de ce monde ». Les discussions firent effectivement apparaître des vues différentes sur l'évangélisation que le Dr. Reginald Fuller, professeur à *New York City's Union Theological Seminary* désigna sous les vocables d'« exclusiviste », « cosmique » et « intermédiaire ». Pour la première, les hommes obtiennent le salut « par le Christ seul » en s'affiliant à un corps ecclésiastique ; la seconde « témoigne des intentions du Christ » par le service, et « l'évolution du cosmos entraîne les hommes vers l'unité dans le Christ, qu'ils soient chrétiens ou non ». La troisième voit le salut venir seulement du Christ mais accorde une place à des vues partielles en dehors de la révélation chrétienne. Le problème de l'« action sociale » et de son rôle partagea également certains esprits. Notons ici que le Rév. Norgren, un prêtre épiscopalien, déclara que les dirigeants protestants peuvent avoir à se demander s'ils accepteraient le pape comme le « chief pastor » de la communauté chrétienne : « Quelques-uns le font en ce moment, tandis que d'autres peuvent ne jamais le faire » [1].

L'intervention que nous venons de citer faisait allusion à un récent sermon de l'évêque de Californie qui a provoqué quelques remous aux USA. Le Rt. Rev. C. KILMER MEYERS, élu en septembre 1966 pour succéder au célèbre Bishop J. Pike, avait en effet devant 1.200 personnes adressé le 4 juin, à *San Francisco Grace Cathedral*, un appel à la reconnaissance d'un certain primat du

1. *SOEPI* 29 juin; *DU* 1 juillet.

, envisagé comme « principal pasteur des hommes » et « porte-
le de la communauté chrétienne dans le monde ».
Nous avons besoin d'un saint Père, poursuivit l'orateur. Nous
is besoin d'un père qui puisse parler et témoigner à toute la
humaine, très simplement, comme la présence parmi nous du
heur. Nous ne devons certes pas ramper abjectement aux pieds
pape pour lui demander son pardon et son acceptation », mais
is les chrétiens « doivent admettre notre part en entamant et
rpétuant le schisme du XVIe siècle ». L'archevêque catholique de
n Francisco Joseph T. Mc Gucken réagit aussitôt favorablement,
yant là une « proposition très courageuse ». Par contre une
futation assez vive fit l'objet de l'éditorial du *Christian Century*,
u 21 juin lequel dénonça, dans le geste de Meyers, une attaque
irigée contre la *Consultation on Church Union* (le plan d'union entre
liverses Églises aux USA dont nous avons parlé à plusieurs reprises).
L'évêque épiscopalien s'efforça de remettre les choses au point en
expliquant qu'il n'était nullement opposé à ce plan, mais « au
contraire s'impatientait de ses lenteurs » et exprima à ce sujet des
espoirs qui « peuvent être compris à la lumière du sermon que le
Saint-Esprit m'a incité à prononcer. J'y disais : allons au cœur des
choses qui nous divisent, même aux dires du pape, à savoir le pape
lui-même ». Certains évêques épiscopaliens réagirent en sens divers.
Peter Day, l'*executive officer* de l'Église Épiscopalienne fit remar-
quer que l'évêque n'avait parlé que d'une sorte de *leadership* moral et
spirituel, tel que Paul VI l'a exercé. Mais cela n'a pas arrêté la con-
troverse, surgie d'une proposition qui apparaît un peu prématurée.

Hans Küng donnera des cours à l'*Union Theological Seminary* de New-York au semestre d'été 1968. D'autre part la question se pose de l'affiliation du célèbre college S.J. de Woodstock à une université non catholique.

Le 9 mai lors de sa 16e réunion à New York City la *Standing Conférence* (Conférence permanente) des évêques orthodoxes canoniques deux rapports y furent présentés, l'un du P. Schneirla, secrétaire général de la Conférence : *Policy Statement on Vietnam*, et l'autre du P. Schmemann : *Standing Conference as the Catalyst of American Orthodox Unity*.

On décida la nomination d'une commission permanente pour l'étude de l'unité orthodoxe en Amérique, avec comme président

l'évêque Mark Lipa et comme membres les PP. Meyendorff et Surrency (ce dernier de l'exarchat du patriarcat russe). Le dimanche de l'Orthodoxie sera désormais célébré également comme le dimanche de l'unité orthodoxe et les collectes des services panorthodoxes de ce jour seront affectées à un fonds pour les besoins de la *Standing Conference*. Une autre commission étudiera les relations avec le *National Council of Churches*. Plusieurs évêques ont exprimé leur mécontentement sur la participation orthodoxe à ce *Council*. Souvent la presse donne l'impression que l'Église orthodoxe approuve les actes et assertions du *Council*. Aussi a-t-on envisagé de changer le caractère du *membership* orthodoxe dans le *Council*. Quant au rapport du P. Schneirla, sur la proposition du président, l'archevêque Iakovos, il fut modifié par le P. Meyendorff sous le titre *Statement on the American Presence in Vietnam* et adopté par la majorité. Il caractérise la guerre au Vietnam comme une lutte contre l'athéisme marxiste, lequel vise à liquider l'Église orthodoxe dans les pays communistes. Un rapport dû au métropolite Ioann de l'exarchat russe et lu par le P. Surrency fut admis aux actes « comme indiquant la position minoritaire du métropolite Ioann ». L'évêque Victorin du patriarcat roumain qui avait proposé une décision unanime, s'est abstenu de voter. Son hebdomadaire *Credinţa* (juin) publie la minute officielle de cette partie de la conférence. Les Églises serbe et bulgare patriarcales n'étaient pas représentées. On trouvera le texte du *Statement* sur le Vietnam dans *Solia* 28 mai ; le texte conclut : « La politique des États-Unis au Vietnam est dirigée contre la diffusion d'une idéologie athéiste totalitaire et est justifiée comme telle » (cfr *OC* mai).

Ces réserves sur la participation de l'Église orthodoxe au *National Council* furent expliquées par le métropolite Irinej de la Metropolia russe à l'occasion d'un dîner offert en son honneur à l'*Inter-Church Center* par le Dr. Edwin Espy, secrétaire général du *Council*. A la conférence qui suivit prirent également part avec de nombreux chefs du *Council* le P. Schmemann et le professeur Serge Verchovskoj, président du département des Affaires extérieures de la Metropolia.

« Ce qui nous préoccupe, déclara le métropolite au cours de la conférence, c'est l'impression croissante que le *NCC* comme un tout tend toujours plus à s'identifier avec des idées et des attitudes que nous autres, chrétiens orthodoxes ici en Amérique et probable-

ment partout, non seulement ne partageons pas, mais que nous trouvons erronées et nuisibles. C'est en premier lieu l'acceptation presque enthousiaste de la tendance sécularisante dans la théologie moderne avec sa réduction du christianisme aux besoins temporels de ce monde seul et sa négation implicite, et parfois explicite, de la vocation divine et transcendante de l'homme. C'est en deuxième lieu la tendance nouvelle et alarmante vers un relativisme moral avec son rejet de l'idée même des exigences absolues de Dieu sur l'homme. C'est enfin le manque spécial de réaction contre les forces de l'athéisme et communisme militants qui, partout où ils contrôlent l'existence humaine, n'ont pas diminué leur effort pour détruire et abolir la foi de l'homme en Dieu. Notre préoccupation ne concerne pas seulement une acceptation académique de ces attitudes, mais le fait que nous voyons les résultats d'une telle acceptation dans la conduite individuelle et sociale partout en Amérique ».

Auparavant le métropolite avait dit que malgré le fait que son Église avait été un des membres fondateurs du *NCC*, sa participation dans le travail du *NCC* n'avait pas été satisfaisante à cause du manque de personnes qualifiées, de temps et d'organisation. Il espérait que sous la direction du professeur Verchovskoj cette participation deviendrait plus efficace et fructueuse (*OC* juin-juillet) [1].

Le 4 juin 1966 le conseil de l'exarchat russe (patriarcat de Moscou) réuni à Youngstown, Ohio, avait décidé d'établir un séminaire pour les candidats à la prêtrise qui devait être affilié à l'université de l'État de Michigan à East Lansing.

1. La *Metropolia* vient de publier *The Divine Liturgy according to St. John Chrysostom with appendices*. New-York 1967 ; in-12, 186 p. Les appendices comprennent les prières de la Liturgie de S[t] Basile et les chants et tropaires chantés à la Liturgie au cours de l'année liturgique. On peut l'obtenir au *Department of Education*, 1520 East Main Street, Bridgeport, Conn. 06608. Prix : 3.50 dollars. C'est le résultat du travail d'une commission pour la publication des textes liturgiques en anglais désignée par le Conseil des évêques en 1964, et présidée par le P. Meyendorff (cfr *Irénikon* 1964, p. 104 et 1965, p. 351). La traduction est basée sur le texte grec et suit de près le texte du *Service Book* approuvée par l'archidiocèse syrien de New-York (cfr *Irénikon* 1963, p. 310), mais il donne les rubriques d'après les usages de l'Église russe. La commission était consciente du fait que le pas suivant daus l'unification des usages liturgiques en Amérique consistera dans l'édition d'un texte commun à toutes les juridictions (*OC* mai).

Un « A.B. Degree Program with Religion Major for Russian Orthodox Ordinands » fut établi par l'université et l'exarchat et approuvé par le métropolite Ioann (Wendland) et le conseil, le 26 janvier 1967. Le séminaire se trouve sous le vocable de S[t] Séraphim de Sarov et est ouvert aux étudiants orthodoxes de toutes les juridictions, si le candidat a l'approbation de son évêque. La plupart des cours sont donnés par les PP. Photius Donahue et Peter Krochta, tous les deux déjà professeurs à cette université qui compte plus de 36.000 étudiants *(One Church* nº 2.)

Le 25 juillet le même métropolite IOANN (Wendland) est rentré en URSS. Provisoirement la charge d'exarque patriarcal est exercée par l'évêque DOSIFEI Ivančenko de Brooklyn et vicaire de l'évêché de New-York (*Solia* 23 juillet; *Raom* août).

Mgr Clarence G. Issenmann de Cleveland a exhorté ses prêtres à décourager les Orthodoxes de recevoir la S[te] Communion lors de mariages dans les églises catholiques, cela aussi pour tenir compte des instructions des évêques orthodoxes et de la récente encyclique du patriarcat œcuménique sur cette question. De même, pour les catholiques il reste interdit de recevoir la communion dans les églises orthodoxes (*Solia* 9 juillet ; cfr *Irénikon* 1967, p. 249 s.).

L'évêque épiscopalien Lauriston Scaife de Western New York, président de la commission épiscopalienne des relations avec l'Église orthodoxe, donnera un cours sur les Églises chrétiennes au *Canisius College* de Buffalo dirigé par les Pères Jésuites (*Solia* 9 juillet).

Le gouverneur Harold E. Hughes de l'État Iowa a signé le 31 mai à Des Moines une résolution reconnaissant l'Église orthodoxe comme *Major Faith* (*Solia* 9 juillet).

L'évêque Firmilian, du diocèse Midwest d'Amérique, autorisé par le *Church Council* dans sa séance du 14-15 avril, a assisté à la session du Saint-Synode de Belgrade à partir du 23 mai où fut élu Mgr Sava Vuković, évêque vicaire de Belgrade, comme évêque du diocèse oriental d'Amérique ; celui-ci fut installé à Cleveland le 16 juillet (*Solia* 28 mai et 23 juillet).

Angleterre. — On se souvient que le 17 janvier 1964 avait paru un RAPPORT révolutionnaire sur l'utilisation et la

répartition du CLERGÉ anglican, dû à l'initiative de Leslie Paul (cfr *Irénikon* 1964 pp. 94-95). C'est en quelque sorte une nouvelle version de ce document qui a paru le 1er juin dans un Rapport intitulé *Partners in Ministry*. C'est le résultat du travail d'une commission de 25 membres nommée en février 1965, à la demande de la *Church Assembly*, pour étudier de nouveau la question à la lumière du rapport précédent (cfr *Irénikon* 1965, p. 219). Le président en est le chanoine W. Fenton Morley [1].

Ce texte comporte quelques modifications importantes par rapport aux propositions antérieures. La couronne elle-même est englobée dans la suppression générale du système de patronage, lequel fait l'objet d'une sérieuse critique. L'abolition de la « *franche tenure* » est maintenue. La nomination de tout le clergé dans le diocèse (à l'exception des doyens, prévôts et quelques chanoines) reviendrait à des commissions qui seraient diocésaines (au lieu des bureaux régionaux interdiocésains prévus précédemment) [2]. Un fonds central pour le paiement du clergé viserait à la « plus grande uniformité possible ». Le diocèse restant l'unité de base, une « autorité centrale » faciliterait un certain mouvement du clergé entre les diocèses, qui doivent « travailler ensemble » [3]. Et de nouveau on exhorte le clergé à travailler en équipe. Les évêques seraient également nommés pour un certain nombre d'années cette fois non précisées, et de plus, des dignitaires et desservants seraient soumis à une limite d'âge. Certains craignent que l'Église ne se transforme en un certain nombre de « commissions omnipotentes » et de nouveau des voix s'élèvent contre la « bureaucratisation » du Corps du Christ. L'évêque de Londres, le Dr. Stopford, à sa conférence diocésaine le 5 juin, engagea la *Church Assembly* à ne pas précipiter ses décisions sur ce rapport, qui sera l'objet de controverses. Le 6 juillet l'*Assembly* dont le programme était très chargé à cette session — on a parlé de marathon — a décidé après notamment une vive critique de l'évêque

1. Le rapport Morley est présenté en détail par son principal responsable, dans *CT* 2 juin, p. 11.

2. La « commission diocésaine pour le ministère » comprendrait l'évêque diocésain, président *ex officio*, les évêques suffragants, les archidiacres et une répartition équitable du clergé et des laïcs dans le cadre des archidiaconés.

3. Un « système » semblable serait chargé de « placer » les nouveaux ordonnés, afin d'assurer une répartition équitable à travers le pays et d'assurer la meilleure formation.

de Chester, le Dr. Ellison, de « recevoir » le Rapport Morley. Après dix-huit mois de discussions à divers échelons le débat sera repris à la session d'automne 1968.

Après un débat de cinq heures le lundi matin 3 juillet une motion de Miss Valerie Pitt, réclamant dès maintenant la parité des femmes pour l'ordination fut rejetée par de larges majorités dans les trois chambres [1].

Au début de l'après-midi, le débat reprenait là où il était resté en février. Une motion préparée antérieurement fut présentée par le professeur G. W. H. Lampe, de Cambridge. « L'Assemblée croyant qu'il n'y a pas de raisons théologiques concluantes pour exclure les femmes de la prêtrise mais reconnaissant qu'il ne serait pas indiqué de prendre une action unilatérale actuellement, accueillerait favorablement une prise en considération ultérieure » de ce sujet notamment « de la part de la commission conjointe des représentants de l'Église d'Angleterre et de l'Église méthodiste et en consultation avec toute autre Église qui voudrait entrer en dialogue avec l'Église d'Angleterre ». Cette motion approuvée par les évêques et les laïcs fut rejetée par le clergé [2]. Le vote se faisant par chambre, la motion est donc considérée comme rejetée.

Quant au rapport, il a été « reçu » par l'assemblée pour étude ultérieure. Le *Church Times* pense qu' « il n'est pas du tout vraisemblable que l'Église d'Angleterre ait des femmes-prêtres immédiatement ou dans un avenir prévisible ». Dans le second cas, on peut se poser la question, surtout en pensant à l'union avec les méthodistes et à l'éventualité du « gouvernement synodal ». Mais en ce cas l'Église d'Angleterre renoncerait ainsi à un élément de sa « catholicité ».

La chambre des Laïcs de l'*Assembly* a approuvé le 7 juillet le service de COMMUNION préparé par la commission liturgique, pour une période expérimentale de quatre ans, par 185 voix contre 8 et 15 abstentions. Ce service sera publié sous diverses formes en septembre. L'approbation avait été facilitée par les

1. Cfr *CT* 7 juillet : Évêques : 1 pour, 8 contre, 8 abstentions ; clergé : 14 pour, 96 contre, 20 abstentions ; laïcs : 45 pour, 103 contre, 32 abstentions. Notons qu'il y a 43 évêques diocésains, et que le plus grand nombre d'entre eux n'était pas présent à ce débat.

2. Évêques : 12-4 ; Clergé : 70-96 ; laïcs : 115-81.

amendements introduits en avril par la conférence liturgique et les Convocations[1] (cfr *Irénikon* 1967, p. 229-230). Le chancellor Walter Wigglesworth introduisant le débat a déclaré que durant cette période des efforts seraient faits pour trouver une formulation qui dans les deux cas (prière pour les défunts durant l'intercession et prière d'oblation) serait acceptable[2].

Le grand liturgiste anglican, le prof. E.C. RATCLIFF de Cambridge est décédé le 1er juillet. *CT* 7 juillet publie un nécrologe. On souhaite que soient rassemblés en un volume les articles qu'il fit paraître en diverses publications[3].

Pour la fête de St Bede, le Docteur Ramsey a béni en même temps que la maison, la bibliothèque et la chapelle, cinq ermitages à Bede House, près de Staplehurst (Kent), établis par les *Sisters of the Love of God* (de Fairacres, Oxford), dont certaines veulent mener une vie plus retirée. « Tout au long de la vie du Christianisme, il y a eu ceux qui ont été appelés à faire de la prière non pas seulement un interlude dans leur travail mais à faire de la prière leur travail. Je me réjouis de tout cœur que cette communauté soit ici dans le diocèse de Cantorbéry », a déclaré le Docteur Ramsey.

Le Rév. H. R. T. BRANDRETH OGS qui continue d'être curé de St Saviour's, Aberdeen Park, Highbury, vient d'être nommé *part time research secretary* du *Council of Foreign Relations* et de la commission de l'Archevêque de Cantorbéry pour les relations avec le catholicisme romain.

Les membres catholiques et anglicans de la congrégation de St-Benoît se sont réunis le 2 juillet pour un service dans le cadre de la « Vision of Europe », à la cathédrale de COVENTRY sous la présidence de l'évêque et avec la participation de l'archevêque catholique de Birmingham et du délégué apostolique, Mgr I. Cardinale, qui a prononcé un sermon du haut de la chaire : c'était la première fois qu'un représentant du St-Siège parlait ainsi dans une église anglicane depuis la Réforme. Contre cette assemblée qui fait date, quelques manifestations eurent

1. *The Chronicle of Convocations*, avril 1967, nos 108-133.
2. *CT* 14 juillet.
3. Dom B. Botte avait notamment pris position sur ses vues de la liturgie d'Addai et Maris.

lieu, surtout en ville, de la part du petit groupe qui s'était déjà signalé en divers endroits, notament à Rome lors de la visite du Dr. Ramsey (cfr la lettre de Mgr Cardinale, *ICI* 1er septembre).

L'œcuménisme fait d'étonnants progrès en certains diocèses anglais. Mgr COWDEROY de Southwark vient de recevoir de Rome le *pallium*. A la cérémonie qui eut lieu dans sa cathédrale son collègue anglican de Southwark, Mervyn Stockwood, avait pris place dans le sanctuaire. C'est lui qui proclama les demandes de la prière d'intentions.

Athos. — Au mois d'août M. Stavros Ios. PAPADATOS, auparavant lieutenant de gendarmerie à Ioannina, qui s'était spécialisé dans les questions juridiques concernant la Sainte Montagne, y a été nommé gouverneur à la place de M. Emmanouïl Rounis qui occupait ce poste depuis juin 1964 (*K* 23 août; cfr *Irénikon* 1962, p. 598 s.; 1964, p. 598). Il prêta serment devant le vice-ministre des Affaires étrangères, G. Christopoulos, le 10 août et partit pour l'Athos le lendemain (*E* nº 16-17).

Constantinople. — Le 20 mai le Saint-Synode a accepté la démission de Mgr EMMANOUÏL Karpathios, métropolite de Cos depuis le 29 février 1947, atteint par la limite d'âge, et lui a conféré le titre de Mesimvria.

A sa place a été nommé le métropolite NATHANAÏL, moine de la Grande Lavra et recteur de l'école Athonias depuis sa réouverture en octobre 1953 (*Orthodoxos Kiryx* mai-juin; cfr *Irénikon* 1947, p. 305; 1954, p. 312 s.; 1956, p. 298; 1964, p. 256 et 1967, p. 131 s.). Il fut installé le 24 juin par le métropolite Maximos de Stavroupolis, délégué et exarque patriarcal, et reçut aussi les félicitations de l'imam de Cos, au nom des musulmans de l'île, et du moufti de Rhodes.

Le 22 juin le Saint-Synode, après l'examen du rapport du métropolite Epiphanios de Paronaxia, transmis par le Saint-Synode de l'Église de Grèce, a procédé à la canonisation de l'hiéromoine Arsenios de Paros (Athanasios Sergiou Sergiadis, né à Ioannina le 31 janvier 1800 et décédé à Paros le 31 janvier 1877 (*E* 1 août; cfr *Irénikon* 1961, p. 113 s.).

Le 2 juillet, lors de la conclusion de l'année scolaire à l'école théologique de Chalki, trois diplômes de fin d'études furent remis à un diacre d'Imroz, à un étudiant laïc de Chalki et à un éthiopien. En remerciant le gouvernement turc, le ministère de l'éducation et les inspecteurs pour l'intérêt témoigné à l'école, le patriarche Athénagoras exprima le vœu que l'on permit de nouveau l'accès d'étudiants étrangers comme c'était le cas jusqu'en 1963 (cfr *Irénikon* 1963, p. 534 ; 1964, p. 391 s. ; 1965, p. 354 ; 1966, p. 381.)

Espagne. — Le 26 juin les Cortès ont approuvé en assemblée plénière le projet de loi sur la LIBERTÉ RELIGIEUSE, à l'unanimité moins neuf voix, après l'introduction des amendements restrictifs par rapport au projet initial du ministre, M. Fernando Castiella. Nous avons donné le sens général de ces retouches dans notre dernière chronique [1]. Ce sont surtout ces corrections qui ont heurté les protestants. Ils marquèrent leur opposition avant et après le vote et leur attitude est assez compréhensible [2]. Aussi bien M. A. Carrillo de Albornoz, du côté protestant [3], que le R. P. Joaquin Lopez Prado, S.J. [4], arrivent à la conclusion que le texte est trop limitatif pour correspondre aux stipulations du Décret sur la Liberté religieuse de Vatican II, à laquelle la loi espagnole se réfère dès l'introduction. Pour le pasteur José Cardona, secrétaire du Conseil de défense évangélique, « l'unité spirituelle du pays est considérée comme nécessaire au maintien de l'ordre public ; d'où, en Espagne, une notion *sui generis* de la liberté religieuse qui entraîne l'introduction « de nouvelles limitations légales » : aussi M. Cardona a-t-il adressé au St-Siège un appel dénonçant la non-conformité de la loi espagnole

1. Cfr *Irénikon* 1967, p. 74. Le projet revisé avait été examiné par le comité de rédaction du 2 au 11 mai.

2. *SOEPI* 15 et 29 juin, *HK* juillet. Deux jours avant le vote, les pasteurs des Églises protestantes avaient envoyé une lettre aux membres des Cortès où ils demandaient que l'État espagnol garantisse le droit inaliénable de tous les chrétiens non catholiques à se diriger eux-mêmes selon leurs propres critères : liberté d'enseigner et témoigner publiquement leur foi. Le lendemain du vote, les chefs de huit Églises protestantes ont informé M. Oriol, ministre de la justice qu'ils ne demanderont pas leur reconnaissance en tant « qu'associations légales ». *ICI* 15 juillet.

3. Dans une étude résumée par *SOEPI* 29 juin.

4. *Razon y Fe* mai 1967.

avec le décret de Vatican II. Il considère par ailleurs que le vote aux Cortès a porté un coup très dur à l'œcuménisme en Espagne. Le ministre Castiella regrette son projet, mais espère que le texte voté entraînera un important changement d'atmosphère dans l'opinion catholique. Notons que celle-ci demeure divisée en plusieurs tendances [1].

France. — Le SYNODE GÉNÉRAL de l'Église LUTHÉRIENNE de France s'est réuni à Paris les 9 et 10 juin. Les débats ont surtout porté sur l'unité du protestantisme français, dont on a beaucoup parlé ces derniers temps. Le synode a approuvé une proposition de sa commission exécutive en vue de la création d'une « Commission de stratégie commune » et d'un « ministère de visitation réciproque » et de l'établissement d'un colloque luthéro-réformé. On a souligné à nouveau le préalable d'une confession de foi commune.

D'autre part le 29 juin s'est tenu à Paris le conseil des quatre bureaux d'Églises : des deux Églises réformées, et des deux Églises luthériennes de France et d'Alsace. Le conseil avait à examiner trois propositions formulées en février dernier et relatives à la marche vers l'unité. Le projet d'une convention luthéro-réformé est plutôt apparu comme un point d'aboutissement. Dix membres ont été chargés d'élaborer pour la fin de l'année une esquisse de ce que pourrait être une forme commune d'Église (celle-ci sera examinée au début de 1968). Le conseil a envoyé une lettre aux inspecteurs ecclésiastiques et présidents de région, leur recommandant de multiplier les occasions d'accueillir les visiteurs d'autres Églises. Quant à la « stratégie commune » tendant à un organisme structurel, une consultation personnelle aura lieu au moins chaque année. Le conseil a également examiné le projet du prochain colloque portant sur l'équipement du protestantisme (27-29 octobre) et le principe d'un texte sur la pastorale des foyers mixtes rédigé en commun avec les catholiques [2].

Le professeur R. Mehl a été nommé pour trois ans doyen de la Faculté de Strasbourg, succédant à François Wendel.

1. Cfr Desmond FISHER, *Gilt off spanish Gingerbread*, dans *CT* 30 juin.
2. *SOEPI* 22 juin, *Réforme* 15 juillet.

Grèce. — *Le nouvel archevêque. Ekklisia* du 15 mai-1er juin contient tous les actes et pièces officielles civiles et ecclésiastiques relatives à l'élection et à la consécration de l'archevêque HIERONYMOS, son discours d'intronisation, sa lettre irénique du 26 mai, une note biographique, les félicitations officielles, les réactions de la presse grecque du 4 au 25 mai, le voyage à Tinos et la première séance du Saint-Synode sous sa présidence, le 23 mai (cfr *Irénikon* 1967, p. 280 ss.). Les nos 14 et 15 de la même revue publient les réponses des chefs des Églises autocéphales à sa lettre irénique ; la réponse du patriarche Alexis de Moscou du 22 juillet se distingue des autres par sa brièveté et par l'absence de félicitations (p. 426).

Le 25 mai le Saint-Synode approuva un nouveau règlement pour ses travaux. — Le métropolite Meletios de Kythira avait adressé au président du gouvernement une lettre pour que ce dernier fasse observer le repos dominical sur cette île, le Saint-Synode fit sien cet appel, en vue de l'introduction du repos dominical obligatoire dans tout le royaume (*E* p. 291 s.).

Le 30 mai l'archevêque communiqua au Saint-Synode que le ministre de la prévoyance et de la santé M. Poulantzas avait décidé de mettre sous la présidence des hiérarques les institutions qui, dans les sièges des métropolites, dépendent de son ministère ; il les soutiendrait financièrement. Le ministre envisageait aussi d'utiliser les jeunes diplômées de l'école de Prévoyance sociale (Diaconesses) comme assistantes sociales (*E* 15 juin ; cfr *Irénikon*, 1960, p. 69 s.). Les métropoles ou les paroisses n'étaient guère disposées à les prendre à leur service, surtout pour des raisons économiques.

Nouveaux métropolites.

Le 1er juin lorsque le Saint-Synode passait à la désignation des candidats pour cinq sièges métropolitains vacants, l'archevêque déclara que cette question était parmi les plus difficiles à résoudre tant à cause de l'importance des sièges à pourvoir qu'en raison de l'attente du peuple, dont il fallait tenir compte. Avant tout les candidats devaient être irréprochables au point de vue moral, ensuite bien instruits et enfin pas trop jeunes. En juin les treize sièges vacants reçurent un nouveau titulaire.

Nous indiquons, entre parenthèses, leur année de naissance et la charge qu'ils occupaient lors de leur nomination.

Après que le Saint-Synode eut proposé trois candidats pour chaque siège, le roi Constantin, le 2 juin, a nommé métropolite à *Alexandroupolis* : Konstantinos Chronis (* 1906, prédicateur à Kavalla), *Dryïnoupolis* : Sevastianos Oikonomidis (* 1922, membre de « Ho Sotir » et prédicateur à Ioannina), *Phocide* : Chrysostomos Venetopoulos (* 1913, évêque auxiliaire d'Athènes depuis 1957), *Sidirokastron* : Ioannis Papalis (* 1914, prédicateur à Samos), *Thivai* : Nikodimos Graikos (* 1908, aumônier des enfants sourds-muets et ephimerios à la métropolie d'Athènes) ; ensuite le 23 juin à *Chios* : Chrysostomos Gialouris (* 1916, directeur du phrontistirion pour confesseurs au monastère Pentéli), *Corfou* : Polykarpos Vagenas (* 1922, protosyncelle à Trikkala), *Edessa* : Kalinikos Poulos (* 1919, frère du métropolite Konstantinos de Didymoteichon et protosyncelle à Mesolonghi), *Florina* : Avgoustinos Kantiotis (* 1907, fondateur d'associations religieuses et prédicateur à Athènes), *Hydra* : Hierotheos Tsantilis (* 1920, protosyncelle à Patras), *Lankada* : Spyridon Trantelis (* 1926, protosyncelle et prédicateur à Polygyros), *Nikaia* : Georgios Pavlidis (* 1916, évêque auxiliaire à Nicosie de Chypre depuis 1961), *Zante* : Apostolos Papakonstantinou (*1924, membre de « Zoï », prédicateur à Kozani). Le 20 juin le Saint-Synode, sur proposition de l'archevêque Hieronymos, élut comme ses auxiliaires les archimandrites Ilias Tsakogiannis (*1917, ephimerios à l'hôpital Evangelismos d'Athènes) avec le titre de Peristera, et Dimitrios Trakatelis (membre de « Zoï » et étudiant à Harvard, Mass.) avec le titre de Vresthéni.

Dans ce choix heureux furent appliqués les principes que l'archevêque avait annoncés dans son discours d'intronisation (cfr *Irénikon* 1967, p. 285). La presse releva spécialement l'*amnisikakia* (pardon) chez l'archevêque et les autres électeurs dans le choix du P. Avgoustinos Kantiotis pour le siège de Florina. Mgr Avgoustinos dont les attaques contre les hiérarques, le patriarche œcuménique et le nouvel archevêque avaient été nombreuses, releva le fait dans son discours d'intronisation prononcé à Florina le 16 juillet (*E* 1er août ; cfr *E* 1er juillet et 1965, p. 644).

Solution pour les paroisses vacantes.

En donnant des pasteurs nouveaux et zélés aux éparchies vacantes, l'archevêque voulut aussi attaquer de front le problème des nombreuses paroisses vacantes, surtout dans les éparchies limitrophes. Les derniers efforts faits dans ce sens par le gouvernement grec à la fin de 1966 et au début de 1967 avaient échoué, la hiérarchie s'y étant opposée (cfr *Irénikon* 1967, p. 80 et 273).

Les 3, 12 et 20 juin une commission spéciale formée des métropolites membres du Saint-Synode, des personnalités compétentes des ministères de l'instruction et des finances, de professeurs des Facultés de théologie et des chefs des organismes ecclésiastiques administratifs TAKE et ODEP, se réunit sous la présidence de l'archevêque pour examiner la question des prêtres de paroisse, tant au point de vue de leur salaire que de leur formation. On convint que celle-ci ne devait pas être inférieure au diplômé de l'ancien gymnase à six classes ou de l'actuel lycée, plus la formation de deux ans dans les séminaires ecclésiastiques supérieurs. Vu l'impossibilité de pourvoir aux places vacantes à cause du refus d'entrer dans le clergé de ceux qui ont les qualités requises par la loi, on décida de faire un appel aux instituteurs. Ceux-ci seront désignés pour les petits villages et les petites îles et recevront un double salaire comme instituteur et comme prêtre de paroisse et une formation accélérée de six mois dans des séminaires spéciaux ; pendant ce temps ils pourront déjà être ordonnés. Ils devront se distinguer par leur zèle sacerdotal et par leur bonne conduite. Leur formation ultérieure se fera par l'étude privée ; ils subiront des examens semestriels pendant trois ans. Une commission de trois membres fut chargée de l'exécution de cette décision, aussi au point de vue législatif.

Le 27 juin le Saint-Synode décida de faire fonctionner dans ce but un *hiératikon frontistirion* au monastère Pentéli pour les candidats prêtres (instituteurs et diplômés du gymnase à six classes).

En même temps l'archevêque fut chargé de régler avec le ministre de l'instruction la question des conseils des métropoles, des paroisses et des monastères ; par la loi 19/1967 le gouvernement avait dissous tous les conseils métropolitains et paroissiaux et ordonné des nouvelles élections. On confia également à l'archevêque le soin de trouver, en accord avec les autorités compétentes, un endroit qui puisse

convenir comme maison de redressement pour les prêtres ; le monastère Pithariou (des Taxiarques) sur l'île de Lesbos qui fut inauguré comme tel le 25 mai 1964, n'avait pas donné satisfaction (*E* 1er juillet ; cfr *E* 1964, p. 342 ; *Irénikon* 1961, p. 383). Une circulaire de l'archevêque avertit, le 7 juillet, les métropolites que les anciens conseils paroissiaux devaient s'occuper des affaires courantes de moindre importance jusqu'à l'élection des nouveaux candidats.

Lors des vêpres solennelles célébrées comme chaque année le 29 juin sur le rocher de l'Aréopage, l'archevêque fit, en présence du roi et des membres du gouvernement, un appel émouvant aux théologiens laïcs au nom de S. Paul afin qu'ils s'engagent dans le clergé et ne gardent pas pour eux-mêmes ce qu'ils doivent au Seigneur et à son peuple, aux plus de mille autels et ambons sans prêtres.

Le 28 avril le métropolite Chrysostomos du Pirée avait déjà fait un appel semblable aux théologiens laïcs de la Grèce afin qu'ils se présentent comme candidats prêtres pour une des 25 églises de son éparchie qui en manquaient (*E* 15 mai-1er juin). Le Saint-Synode décida aussi de transformer, à partir d'octobre, le « séminaire spirituel » du monastère Pentéli en un « séminaire universitaire » avec un cours de six mois pour les prêtres destinés aux églises des principaux centres urbains. Les leçons y seront données par des professeurs d'université et autres hommes compétents (*En* 10 août). En août 140 prêtres d'Athènes et environs partirent pour les éparchies limitrophes ; leur départ fut précédé d'une Liturgie spéciale dans la métropole de la capitale le 11 août. L'archevêque s'adressant à eux releva leur esprit de sacrifice et loua spécialement les prêtres étudiants qui s'étaient offerts à perdre ainsi une année de leurs études. Une cérémonie analogue eut lieu à Patras le 14 août pour onze prêtres partants. La plupart de ces prêtres ont été détachés de leur éparchie pour six mois, sauf ceux qui proviennent de la Grèce du Nord et de la Sainte Montagne. Ceux-ci sont transférés définitivement. L'archevêque visita lui-même les éparchies du Nord (de Kozani et Grévena à Didymoteichon) du 23 août au 1 septembre (*En* 10 septembre ; *E* n° 16-17).

M. Keramidas, *Maintenant au travail* (*En* 10 juillet), rappelle aux prêtres que, puisque la question de leurs salaires a trouvé une solution satisfaisante à laquelle on n'osait pas rêver il

y a cinq ans, ils doivent se rendre compte que leur travail ne consiste pas uniquement dans l'accomplissement des fonctions liturgiques, mais aussi dans l'enseignement catéchétique et autres occupations pastorales. Avant tout ils doivent se défaire de leur engourdissement et professionnalisme et faire pénitence pour leur inactivité d'antan. Leur employeur, c'est le Sauveur lui-même, pas l'Église officielle, leur métropolite ou le Saint-Synode (cfr *Irénikon* 1967, p. 273).

A la fin de juillet les métropolites Kyrillos de Thessaliotis (Karditsa) et Iakovos d'Elasson ont donné leur démission pour raison de santé (*En* 10 août). Le 20 juillet est décédé à Athènes le métropolite Meletios de Patara, né à Sparta en Asie Mineure en 1880, évêque de Patara depuis le 19 décembre 1910, epitropos à Nea Ionia (Athènes) depuis 1924 (cfr son autobiographie dans *E* 1er août).

Paléoïmerologites. Le Saint-Synode du groupe A (archevêque Avxentios) a nommé l'évêque PETROS Astyfidis d'Astoria, L. I., N. Y., sur sa demande, « membre correspondant » du Saint-Synode et son exarque en Amérique (*PhO* 15 août). Deux prêtres de ce groupe ont été envoyés en juin-juillet aux États-Unis. Le petit groupe de Grecs paléoïmerologites américains dont l'évêque Petros, un ancien moine athonite, fut le fondateur en 1954, s'était placé d'abord sous la juridiction de la Metropolia russe. Sur le refus de celle-ci de nommer le P. Petros évêque, le groupe passa à l'exarchat du patriarcat de Moscou en 1961. Le P. Petros reçut la consécration épiscopale en 1965 (cfr *1961 Year Book and Church Directory. Russian Orthodox Greek Catholic Church of America*, p. 113 ; *Parishes and Clergy of the Orthodox, and other Eastern Churches in North and South America 1962-1963*, p. 98 : *Greek Old Calendar Administration)*.

Italie. — Nous avons parlé déjà dans nos dernières chroniques (pp. 86 et 242) du développement du mouvement œcuménique en Italie, un des pays où le laïcat donne le plus d'espérance. Nous ne pouvons insister beaucoup dans celle-ci faute de place, sur les événements qui se sont produits au cours de ces derniers mois. Notons-y cependant les sessions de juin à l'ÉCOLE BAPTISTE de Rivoli (Turin) entre pasteurs et prêtres catholiques, et surtout la réunion qui eut lieu au début d'août au PASSO DELLA MENDOLA, et qui prend, d'année en année, une amplitude plus grande.

Celle-ci fut entièrement consacrée au « dialogue » ; elle eut lieu sous la présidence de Mgr Marafini, qui a pris en charge sa nouvelle fonction d'œcuméniste avec une très grande sollicitude. Le Pape, les cardinaux Bea, Cicognani et Urbani témoignèrent de leur intérêt à cette session par des télégrammes ou des lettres. Les orateurs suivants y furent entendus : le P. Bonadio, les Dr. Rigobello, Vodopivec, Peri, Bertalot (vaudois), Schaumann (juif), Rossano, Zervos (orthodoxe), Findlow (anglican), La Valle, Balducci [1].

C'est l'occasion de noter ici que pour la première fois des PÈLERINAGES ŒCUMÉNIQUES ont été organisés en différents centres d'Italie pour amener dans les régions du nord des groupes spécialement intéressés aux foyers s'occupant de l'unité chrétienne : Taizé, Lyon, Paris, Chevetogne, etc.

Mgr Giovanni Stamati, récemment nommé administrateur apostolique de l'éparchie italo-grecque de Lungro en Calabre a constitué un CENTRE ŒCUMÉNIQUE pour l'ITALIE MÉRIDIONALE, qui travaillera de concert avec les diocèses latins de la région. Ce centre unit en même temps les forces du diocèse de Piana degli Albanesi en Sicile, et de l'Abbaye italo-grecque de Grottaferrata près de Rome. Il aura parmi ses buts principaux d'entrer en relations plus étroites avec les Orthodoxes d'Italie pour la solution des problèmes communs, spécialement en matière pastorale et liturgique, et entend aussi entrer en contact avec les autocéphalies de la grande Église orthodoxe [2].

Pays-Bas. — Une commission avait été chargée d'étudier en 1964, après la conversion de la princesse Irène des Pays-Bas, la question de la validité des BAPTÊMES entre l'Église catholique et l'Église réformée néerlandaise. L'accord intervenu à ce sujet a d'abord été l'objet d'une information de la part de la société St-Willibrord, responsable au nom des évêques néerlandais des relations œcuméniques officielles. Puis une déclaration a été faite lors d'une conférence de presse donnée par le cardinal Alfrink, et M. Gerrit de Ru, président du synode général de l'Église réformée néerlandaise [3].

1. *OR*, éd. franç. du 18 août.
2. *Avv.*, 2 sept.
3. Cfr *SOEPI* 22 juin, 27 juillet ; *DU* 1er juillet.

Les deux Églises ont adopté les quatre dispositions suivantes qui pourraient servir de modèle ailleurs. Si une personne se convertit d'une Église à une autre, la paroisse ou congrégation de l'Église à laquelle appartenait le converti fournira un document écrit attestant que la personne a déjà été baptisée. S'il y a doute à propos de la validité du baptême, on en étudiera sérieusement les circonstances. La paroisse ou la congrégation où le baptême antérieur a eu lieu prêtera son concours en fournissant toutes les informations demandées. Si un doute persiste sur la validité, les raisons de ne pas reconnaître le baptême seront communiquées par écrit à la paroisse ou congrégation concernée [1]. La commission mixte étudiera maintenant les mariages mixtes et la question de l'intercommunion. De plus elle compte envisager l'établissement d'un institut pour les études œcuméniques et missionnaires [2].

On signale que l'Église de la *Source*, dans le district de Hoogvliet (Rotterdam), sera la première église à être utilisée à la fois pour des services catholiques et des services protestants.

Roumanie. — Le 4 juin le congrès électoral ecclésiastique a élu l'archimandrite NICOLAE Mladin, professeur à l'institut théologique de Sibiu, comme métropolite d'Ardeal et archevêque d'Alba Iulia et Sibiu. Il fut consacré évêque et installé à Sibiu le 11 juin (*Credința* juin ; cfr *Irénikon* 1966, p. 529).

Le 5 avril le patriarche Justinien a reçu l'évêque Jean de Saint-Denys, accompagné des Pères Gilles Hardy, son vicaire général, et Jacques Tessier, son secrétaire (*BOR* 1967, p. 288 ; cfr *Irénikon* 1967, p. 242). Ils ont pu concélébrer, mais la question de leur réception sous la juridiction du patriarcat roumain n'a pas encore été réglée. Le patriarche a envoyé un délégué, professeur de l'institut théologique de Bucarest, en France pour plus amples informations sur place.

Le 15 mars est décédé l'évêque Alexandre BUTHI d'Oradea de l'Église Réformée (*BOR* 1967, p. 286 s.)

1. L'Église réformée des Pays-Bas reconnaît le baptême d'urgence de l'Église catholique si ce dernier a eu lieu à la demande des parents et si ce baptême a été ratifié par l'Église catholique dans une cérémonie liturgique.

2. L'université catholique de Nimègue, l'université libre protestante d'Amsterdam et les départements théologiques protestants des universités d'Utrecht et de Leyde vont s'efforcer de fonder un institut commun pour la formation des missionnaires catholiques et protestants.

Suède. — L'évêque Sven Silen, (observateur à Vatican II), a fait une conférence d'introduction à l'assemblée des pasteurs du diocèse de Vasteras sur le thème : La Réforme et l'Unité chrétienne. Il s'est demandé si « dans la situation actuelle la commémoration du 400e anniversaire de la Réforme avait encore un sens. Nathan Söderblom avait réussi à grouper à Stockholm, en 1925, des protestants et des Orthodoxes, mais il a été péniblement impressionné du fait que seuls l'apôtre Jean (symbole de l'Église orthodoxe) et l'apôtre Paul (symbole de la Réforme) ont accepté de se réunir tandis que Pierre (symbole de l'Église catholique) se tenait à distance. Maintenant que Pierre s'approche, nous célébrerions l'anniversaire de la Réforme. Le document principal de la Réforme, la Confession d'Augsbourg n'est pas, comme le souligne l'évêque, un document polémique ou de controverse mais un document œcuménique conçu pour unir la Chrétienté (...) Le noyau de la Réforme de Luther n'était pas tant la Réforme de l'Église que la redécouverte de l'Évangile, du mystère de la Parole comme force active. C'est ce trésor spécial qui nous a été donné par la Réforme et que nous devons garder dans la situation œcuménique actuelle » [1].

Yougoslavie. — L'Assemblée plénière des évêques de l'Église orthodoxe serbe, réunie à Belgrade du 23 mai au 1er juin 1967, a tenu sa séance régulière, à laquelle assistait l'évêque Grigorije de l'éparchie serbe d'Amérique Occidentale.

Parmi les décisions prises par l'assemblée, il faut noter :

a) L'élection de l'évêque VLADISLAV Mitrović de Zahum et Herzégovine (Mostar) au siège métropolitain de Dabrobosnie (Sarajevo) ;

b) La désignation de l'évêque-vicaire de Moravica, SAVA Vuković pour le diocèse serbe d'Amérique orientale et Canada, — et la nomination comme évêque-vicaire de Moravica, du syncelle LAVRENTIJE Trifunović, professeur-suppléant de théologie au séminaire de Krka.

c) L'assemblée érigea la section de théologie de Sremski Karlovci en école de théologie autonome ;

d) Elle décida de créer une nouvelle école monastique dans le monastère d'Ostrog au Montenegro (*GSPC* juin 1967.)

1. *Svensk Dagblat* 14 août.

L'Église orthodoxe serbe fait paraître, depuis le 15 avril, une nouvelle revue destinée aux fidèles orthodoxes, intitulée « Pravoslavlje », tirée à 10.000 exemplaires.

Le 28 mars 1967 eut lieu, au Centre estudiantin de Zagreb, un dialogue public entre marxistes et croyants, — premier du genre en ce pays — qui eut un énorme retentissement dans les milieux intellectuels du pays. Le philosophe marxiste Dr. Branko Bošnjak prit la parole, auquel répondit le professeur Mije Škvorc, chargé des cours de philosophie à l'institut supérieur des Jésuites de Zagreb. Celui-ci fit la critique du livre du Dr. Bošnjak « La philosophie et le christianisme ». Ce dialogue public, qui dura trois heures, resta toujours sur le plan intellectuel, évitant de tomber dans des considérations politiques (*Vesnik* 15 avril).

Église de Macédoine. — Le Saint-Synode de l'Église orthodoxe de Macédoine, réuni à Ohrid du 17 au 19 juillet, en présence des autorités civiles de la République Populaire de Macédoine et du gouvernement fédéral de Belgrade, a proclamé l'autocéphalie de l'Église de Macédoine, autonome depuis 1958.

Elle comprend cinq éparchies . l'archevêché d'Ohrid et Skopje (à Skopje ; depuis 1958 l'archevêque était aussi métropolite de Macédoine), les évêchés de Bitola et Prespa (à Prespa), Sletovo et Strumica (à Štip), Velica (à Ohrid) et d'Amérique, Canada et Australie. L'archevêque Dositej fut installé à Ohrid comme chef de la nouvelle autocéphalie le 19 juillet (*E* n° 16-17 ; cfr *Irénikon* 1958, p. 490). Cette proclamation fait suite au refus que l'Assemblée plénière des évêques de l'Église serbe patriarcale opposa à la demande de l'Église de Macédoine. Cette fin de non-recevoir, d'après l'organe des paroisses serbes d'Europe Occidentale est motivée par le fait que la démarche des évêques de Macédoine est contraire aux règles canoniques et inspirée par des considérations politiques (*GSZE* juillet-août). Le clergé macédonien, par contre, prétend justifier sa position en se réclamant du canon 6 du concile de Nicée de l'an 325, déclarant que les divisions ecclésiastiques doivent s'adapter à celles de l'administration civile (*Vesnik na Makedonskata pravoslavna crkva*, mai-juin, p. 60 ss.)

Relations interorthodoxes. — Comme on le sait, le nouvel accord intervenu entre Athènes et le Phanar a été scellé par la

visite qu'a faite l'archevêque HIERONYMOS d'Athènes au patriarche ATHÉNAGORAS, du 8 au 11 juin (cfr *Irénikon* 1967, p. 290 et ici p. 410).

C'est à la suite de cette visite que des nouvelles parvenant du Phanar ont fait état d'un projet de concile général pan-orthodoxe, conçu par le patriarcat œcuménique et dont le principe a été accepté par les Églises orthodoxes [1]. Comme l'a indiqué le patriarche lui-même dans une interview, le 3 juillet, à la deuxième chaîne de télévision allemande, le patriarcat a constitué à ce sujet deux commissions spéciales et engagé les Églises-sœurs à élaborer un plan [2]. Le but en serait, comme pour Vatican II, le « renouveau de l'Église ». En juillet a été annoncée une conférence panorthodoxe, qui se tiendrait, l'an prochain non plus à Rhodes, comme les précédentes, mais à Vienne [3], et qui serait destinée à préparer le concile. Notons que, pour créer une entente plus profonde sur cette question, le patriarche Athénagoras compte entretenir les chefs des Églises orthodoxes auxquels il doit rendre visite avant de se rendre à Rome vers la fin de l'année, à savoir les patriarches serbe, roumain, bulgare, Alexis de Moscou et l'archevêque d'Athènes [4]. Enfin selon *Katholiki* du 23 août, c'est le synode panorthodoxe lui-même que le patriarche a annoncé comme devant se tenir à Vienne durant le deuxième trimestre de 1968 [5]. Ce serait là évidemment un événement considérable, mais dont il faut attendre confirmation.

1. Les correspondants de la presse athénienne et plus spécialement M. Alexiou de l'*Ethnos* publièrent des articles en ce sens. Cfr E. STEPHANOU, dans *La Croix*, 5 juillet.

2. Il ne s'agirait donc plus d'un prosynode en préparation depuis longtemps (cfr la conférence interorthodoxe de Vatopedi de 1931, *Irénikon* 1931, p. 97 sv.). On se rappellera que la première conférence panorthodoxe de Rhodes de 1961 avait ratifié un important programme en vue du prosynode (*Irénikon* 1961, pp. 398-402). On n'exclut pas que ce « saint et grand concile de l'Église orthodoxe », ne puisse devenir « œcuménique ».

3. La capitale autrichienne est une sorte de pont entre l'Occident et l'Orient. On se souviendra de l'activité développée par la fondation « *Pro Oriente* » depuis 1964, sous l'égide du cardinal König.

4. Par la suite cette visite en Grèce a été supprimée pour éviter des interprétations politiques tendancieuses à propos de Chypre. Le voyage en Russie n'aura pas lieu non plus en ce moment.

5. Notons que d'après E. Stephanou, *art. cit.*, après la grande conférence panorthodoxe de Vienne, une commission peu nombreuse devrait discuter et élaborer les conclusions à faire confirmer par le concile. Peut-être reste-t-il une incertitude sur la qualité de l'assemblée due à un vocabulaire parfois un peu flou selon les Églises.

Ekklisia du 15 juin rapporte les détails de la visite que l'archevêque Hieronymos fit à Istanbul du 8 au 11 juin, en compagnie des métropolites Konstantinos de Patras et Synesios de Kassandreia. A peine arrivé à l'hôtel Park il donna une interview au journal *Cumhuriyet* sur la position du patriarcat œcuménique qui occupe la première place dans l'Orthodoxie, et est chaînon de liaison et d'union entre les Églises orthodoxes. Il parla aussi de l'effort pour l'amélioration des relations entre les Églises catholique et orthodoxe où le patriarcat peut jouer un rôle important dans les limites des canons et où il trouvera à ses côtés l'Église de Grèce et les autres Églises orthodoxes. L'opportunité de l'échange des visites avec le pape dépend de la décision commune de toutes les Églises orthodoxes. Lors de la première rencontre le patriarche déclara à l'archevêque : « Nous sommes possédés par le désir ineffable et urgent d'apporter au monde, malgré les différences dogmatiques, la charité comme annonce et vie (*kirygma kai vioma*) ». Ce même jour l'archevêque fit une visite au maire de la ville. Le 10 il y eut une conférence avec les commissions synodales des questions panorthodoxes et panchrétiennes sous la présidence du patriarche. On y obtint un accord complet sur la marche ultérieure commune des deux Églises dans ces questions. Le soir l'archevêque reçut la visite des patriarches Athénagoras et Šnork Kaloustyan. Le patriarche arménien reçut ensuite à son tour le patriarche Athénagoras accompagné de l'archevêque. Le dimanche 11 juin l'archevêque célébra la Liturgie dans l'église patriarcale. A cette occasion le patriarche Athénagoras annonça que « l'Église de Grèce, par son président, s'était rangée sur la route commune avec le trône œcuménique dans l'effort pour l'unité par le dialogue de la charité ». Il demanda ensuite la collaboration de l'archevêque « pour le rétablissement de bonnes relations et de collaboration entre les deux pays qui forment une seule région géographique ».

L'archevêque y répondit :

« Avec une vision et une activité d'une forte inspiration le patriarcat œcuménique a ouvert les horizons et tracé la route que le peuple orthodoxe doit suivre comme mission et devoir. Il nous a donné une nouvelle œcuménicité et le sentiment de la mission œcuménique de l'Église et de son devoir devant le monde entier. Tout cela est dû à votre initiative inspirée. L'Orthodoxie et le reste du monde chrétien reconnaissent que cet effort est votre œuvre et initiative. Je vous remercie et je vous donne la promesse que nous marcherons

ensemble dans une unité sans fissure dans l'effort assumé ; c'est un bonheur et un succès remarquable que l'unité de l'Orthodoxie est aujourd'hui une réalité ». Le 13 juin le Saint-Synode de l'Église de Grèce approuvant le résultat de la rencontre en rappela la signification comme la base d'une collaboration plus féconde entre toutes les Églises orthodoxes et de la procédure pour la continuation des contacts avec les hétérodoxes.

Signalons ici aussi, dans une longue série d'articles, commencée dans *E* n° 19, 1er octobre 1966, par le métropolite NIKODIMOS Vallindras de Zichna et Nevrokopion sous le titre *Questions de déontologie ecclésiastique*, les chapitres ou paragraphes qui traitent des *Relations interorthodoxes* (n° 10-11) et des *Relations avec les hétérodoxes* (nos 12-14). Le métropolite, qui fut pendant une année recteur du séminaire *Holy Cross* à Brookline (cfr *Irénikon* 1963, p. 239), y expose, dans les *Relations avec les hétérodoxes*, quatre points de vue : celui du patriarche Athénagoras, celui du soi-disant « œcuménisme », celui appelé historique (de l'archevêque Iakovos d'Amérique) et celui de la « coexistence » (comme dans l'anglicanisme). Le point de vue du patriarche n'admet pas la nécessité d'une unité dogmatique pour arriver à l'union des Églises ; on peut s'unir d'abord et ensuite laisser à la théologie le soin de résoudre et d'harmoniser les différences dogmatiques. Le métropolite remarque que c'est une méthode intervertie où l'on veut commencer la construction d'une maison par le toit.

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. *Orthodoxes.*

La presse a donné en détail toutes les étapes du séjour de PAUL VI en TURQUIE les 25 et 26 juillet, les discours échangés à l'aéroport d'Istanbul avec le président de la République, la salutation que le pape, à l'aéroport même, vint adresser au patriarche Athénagoras placé dans les rangs des spectateurs, son passage à la Délégation apostolique où séjourna longtemps Jean XXIII, sa visite au palais de Yildiz, résidence du président, son excursion dans l'après-midi sur le Bosphore, sa visite aux trésors de la ville et à Ste-Sophie, sa réception au patriarcat œcuménique et en la cathédrale orthodoxe, son entretien — trop court : on était en retard sur l'horaire — avec le patriarche ; la cérémonie qui eut lieu ensuite à la cathédrale catholique, puis, le lendemain son voyage à Smyrne et Ephèse, son pèleri-

nage au lieu du concile, et enfin les manifestations qui accompagnèrent son départ. Nous ne pouvons rapporter tous les discours qui ont été prononcés à cette occasion, et dont plusieurs constituent des documents œcuméniques importants. On trouvera ces derniers plus loin, pp. 424-430. Sur la portée de la rencontre, se référer à l'éditorial du présent fascicule.

Notons seulement dans cette chronique qu'au début de la cérémonie qui eut lieu dans la cathédrale du Phanar, l'entrée du pape et du patriarche avait été saluée par les paroles du psaume 132 : « Voyez comme il est bon, comme il est doux d'habiter ensemble », puis, après quelques versets de la grande doxologie, qu'un diacre avait entonné, parmi les invocations, celle-ci qui rappelait singulièrement les diptyques au temps où l'unité n'était pas brisée : « Nous te prions, Seigneur, pour Sa Sainteté le pape de Rome et notre archevêque et patriarche Athénagoras afin que leurs pas suivent toujours le chemin de toutes les œuvres bonnes ». Pour la première fois après onze siècles, le nom du pontife romain revenait ainsi dans la prière des Grecs. La même formule se retrouva dans le polychronion : « Que le Seigneur Dieu conserve le Très Saint et Très heureux père, pape de Rome, Paul VI. Seigneur conserve-le, *eis polla eti* ».

Cette prière fut suivie d'acclamations délirantes de la foule : *Axios, Axios, Axios*. Cérémonies qui demeureront inoubliables.

Des télégrammes avaient été envoyés au cours ou à l'occasion du voyage à différentes personnalités civiles et ecclésiastiques. Nous les énumérons suivant la liste qu'en a donnée l'*Osservatore Romano* [1] : le président de la république italienne ; le roi Constantin de Grèce ; le nouvel archevêque d'Athènes, Mgr Hieronymos ; l'archevêque Makarios de Chypre ; l'archevêque Paul de Carélie et de Finlande ; le métropolite Constantin, topotérète du patriarcat grec d'Alexandrie encore vacant ; le patriarche Alexis de Moscou [2], le catholicos arménien de Cilicie, et celui d'Etchmiadzin ; le patriarche copte d'Alexandrie ; le patriarche de l'Église établie d'Éthiopie, le patriarche syrien

1. *OR*, éd. franç. du 4 août.

2. Dans ce télégramme, Paul VI fit allusion non seulement aux premiers conciles mais aux « sept conciles œcuméniques », que les Orthodoxes considèrent comme le résumé de toute la foi.

d'Antioche et de toute la Syrie ; celui de l'Église orientale syrienne de l'Inde, tous les patriarches orientaux unis à Rome ; le catholicos de Géorgie ; le patriarche grec orthodoxe de Jérusalem ; le patriarche orthodoxe de Bulgarie, le patriarche orthodoxe d'Antioche ; le patriarche orthodoxe des Serbes ; le patriarche orthodoxe de Roumanie ; le métropolite orthodoxe Dorothée de Prague ; le métropolite orthodoxe Stéphan de Varsovie et de Pologne.

Une même pensée avait été rappelée dans le discours d'Ephèse le 26 juillet, où, après avoir fait allusion au IIIe concile œcuménique et à la proclamation de la *Theotokos*, le pape s'était adressé aux chefs des Églises orthodoxes et en général à toutes les Églises non catholiques en ces termes :

» Ce pèlerinage aux lieux bénis par la prédication des Apôtres et les travaux des Pères des grands conciles œcuméniques, Nous permet de mieux comprendre l'unité profonde dans la foi prêchée et proclamée par des pasteurs et docteurs, qu'en dépit des divergences réelles qui nous séparent, nous possédons en commun.

» Nous avons échangé avec Sa Sainteté le Patriarche œcuménique Athénagoras 1er un saint baiser de paix. A vous aussi, chers Frères dans le Christ, nous désirons exprimer Notre estime et Notre charité fraternelle. Avec un plein respect pour vos usages et traditions légitimes, Nous voudrions, pour notre part, vous déclarer notre volonté de faire progresser le dialogue dans la vérité et dans la charité (*Eph.* 4, 15). Que les successeurs des apôtres obtiennent par l'intercession des saints Pères de l'Église l'avènement du jour tant désiré où nous serons tous unis dans la célébration de l'eucharistie de notre unique Seigneur.

» Avec charité chrétienne nous saluons également Notre frère sa Grâce l'Archevêque de Cantorbéry et les pasteurs des autres Églises et communautés ecclésiales. [1] »

1. On a rappelé que, lors de la rencontre à Jérusalem en janvier 1964, le pape avait eu la délicatesse d'envoyer un télégramme à toutes les Églises qui avaient délégué des observateurs au Concile, télégramme qu'avait reçu également le Dr. Visser 't Hooft, Secrétaire général du COE. Celui-ci avait aussitôt répondu avec reconnaissance (*DC* 1964, pp. 186-187). Il n'y en eut pas lors du présent voyage. En tout cas, quelques semaines plus tard, Mgr Willebrands faisait savoir au Dr. Carson Blake, l'actuel Secrétaire général du COE, dont le comité central était en réunion à Héraklion, qu'une lettre du Secrétaire d'État datée du 9 août avait informé au nom du pape le Cardinal Bea du plein accord de Paul VI pour

Dans l'audience générale du 2 août à Castelgandolfo, le pape reprenant le thème qu'il avait déjà évoqué à Istanbul et à Éphèse, a redit en des termes précis et avec insistance la grande leçon des premiers conciles œcuméniques « qui donnèrent à l'Église, après les premiers siècles de persécution et de vie presque clandestine, la conscience de la structure constitutionnelle et unitaire » et « mirent en évidence et établirent avec autorité les dogmes fondamentaux de notre foi sur la Très sainte Trinité, sur Jésus-Christ, sur la sainte Vierge, lesquels donnèrent donc au christianisme sa pensée de base et engagèrent la pensée humaine, ainsi que l'avaient déjà fait les apôtres, à explorer le sens, la réalité théologique, la vérité révélée par l'Évangile et à offrir au langage religieux ses premières expressions immuables et sans équivoque »... Et après avoir rappelé qu'en ces matières « l'Orient est maître », car « il nous enseigne que le croyant est appelé à la réflexion sur la vérité révélée », il ajouta : « Par notre voyage, nous avons voulu donner l'assurance que la foi dans les Conciles célébrés dans cette terre bénie constitue une base très large et très solide pour entamer les études en vue de la restauration de la parfaite communion chrétienne entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe... »

Anglicans. — La commission préparatoire catholique-anglicane qui avait tenu sa première réunion à Gazzada, en janvier dernier (cfr *Irénikon* 1967, p. 97) s'est réunie à Huntercombe Manor, Taplow, Berks du 30 août au 4 septembre. Le groupe a été légèrement élargi ; parmi les délégués figuraient de chaque côté cinq évêques. L'agenda de la réunion n'a été rendu public que dans le communiqué final[1].

les travaux de la commission mixte, souhaitant que « les relations entre l'Église catholique et le COE se développent au service de l'évangile et du Christ pour l'Unité des chrétiens ».

1. Il y a deux nouveaux membres de part et d'autres : anglicans, le le Rt Rev. H. R. Mc Adoo, évêque d'Ossory, Ferns et Leighlin (qui représente l'Église d'Irlande) et le Dr. A. T. Mollegen, du *Prot. Episc. Theological Seminary*, Virginia USA ; catholiques : le Rt Rév. B. C. Butler, OSB, coadjuteur de Westminster, et le P. Camillus Hay, *St Paschal College*, Victoria, Australie. Les deux présidents sont le Dr. J. Moorman

La réunion a recommandé l'usage commun des églises, le travail à des textes communs pour la liturgie, la collaboration à la formation du clergé. Neuf exposés ont été donnés qui visaient des points importants : interprétation de l'Écriture, primauté et infaillibilité, définitions mariales, intercommunion, *comprehensiveness*. Du côté catholique, l'évêque Helmsing a déclaré au sujet des ordres anglicans : « Nous reconnaissons qu'il y a eu un immense changement de climat sur l'eucharistie, et cela nous donne l'espoir de rouvrir la question de façon très différente ». Du côté anglican, le Dr. Moorman a précisé que peu de progrès avait été réalisé sur le dogme marial : « Nous sommes dans l'expectative des suggestions de la part de Rome sur ce qui serait exigé ». Ajoutons que parfois les divergences se manifestaient entre conservateurs et progressistes de l'une et l'autre confession.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Catholiques*. Au cours de l'interview télévisée du 3 juillet à laquelle nous avons fait allusion plus haut, une question a été posée au patriarche Athénagoras sur l'éventualité de l'établissement d'une COMMISSION MIXTE entre ROME et le patriarcat de CONSTANTINOPLE. Dans sa réponse, le patriarche rappela que le dialogue avait été pleinement accepté lors de la troisième conférence panorthodoxe de Rhodes, mais il ajouta que le texte de la déclaration laissait prévoir des difficultés, provenant de l'autonomie de chacune des Églises, et qui devraient être surmontées.

Le patriarche assura que cependant, sur ce point, l'Orthodoxie n'était pas en état de stagnation. Lui-même au cours de ses visites aux trois patriarcats des Balkans, à Moscou et en Grèce [1] compte demander un accord de la part de ces Églises pour le voyage qu'il projette à Rome et discuter aussi des modalités du dialogue à entreprendre avec l'Église catholique. L'archevêque d'Athènes est personnellement animé de sentiments œcuméniques. La position du patriarcat de Moscou est attendue avec intérêt. Il est significatif que le métropolite Nikodim de Leningrad se soit rendu chez le pape Paul VI, où il a été reçu en audience privée à Castelgandolfo

(Ripon) et le Most Rev. Charles Helmsing, évêque de Kansas-City-St Joseph. Le COE a eu comme observateur de Dr. Harding Meyer.

1. Mais voir p. 409, note 4.

le samedi 12 août [1]. Le métropolite a déclaré avoir voulu s'arrêter à Rome à l'occasion de l'année de la foi proclamée par le pape pour y vénérer les tombes des apôtres Pierre et Paul, où il s'est rendu le matin de son audience. Cependant le fait qu'il ait eu une conversation avec Paul VI laisse entendre un but dépassant ce vœu [2]. Cette rencontre a fait naître l'hypothèse d'un voyage de Paul VI à Moscou, auprès du patriarche Alexis; une telle éventualité paraît peu probable mais pourrait aussi ne pas être absolument exclue. La question du dialogue sera en tout cas très vraisemblablement à l'agenda de la conférence de Vienne dont nous avons parlé [3].

Une délégation de l'Église grecque orthodoxe de Chios, conduite par le métropolite Jacques de Mytilène (administrateur de Chios) a été reçue en audience privée par le pape Paul VI. La délégation était venue remercier Paul VI d'avoir permis au cardinal Urbani de donner à l'Église de Chios les reliques de S. Isidore (cfr *Irénikon* 1967 p. 65) [4].

Anglicans. — M. TREMBELAS a publié en un volume ses articles parus dans *Ekklisia* (cfr *Irénikon* 1967 p. 251) sur la Conférence de Belgrade et l'Anglicanisme [5]. Dans la première partie le

1. Le lendemain lors de l'angelus le pape a rappelé certains propos du métropolite: « Il nous a dit ceçi: 'Nous avons fait bien des pas pour nous rapprocher les uns des autres, pour nous connaître et pour aller vers l'union à laquelle tout le monde aspire' et il ajouta: 'Nous ne retournerons jamais en arrière' et c'est pourquoi, poursuivit Paul VI Nous vous recommandons aussi cette intention ». Cfr *OR* franç. 25 août.

2. *Radio-Vatican* a diffusé la nouvelle dans toute les langues. Son bulletin a précisé que le métropolite avait été reçu à sa descente d'avion à Fiumicino par Mgr Jean Willebrands et par Mgr Arrighi, secrétaire et sous-secrétaire du secrétariat pour l'Unité.

3. Le patriarche Alexis a déclaré au correspondant de l'agence Tass que « la structure de l'Église orthodoxe est telle qu'aucune Église locale ne peut décider pour l'ensemble des autres », puis a précisé que « s'il est possible de parler de l'union des Églises, y compris l'Église catholique, un tel problème ne peut être résolu que par un synode réunissant toutes les Églises orthodoxes ». Toutefois il s'est félicité de la rencontre du pape Paul VI et du patriarche Athénagoras, rencontre « qui doit servir au développement des relations fraternelles entre les Églises orthodoxe et catholique ».

4. *CG*, 25 juin.

5. P. TREMBELAS, *'Η ἐν Βελιγραδίῳ πανορθόδοξος θεολογικὴ 'Επιτροπή.* Athènes, 1967, in-8, 182 p.

professeur expose son point de vue sur l'Église d'Angleterre, dans la seconde, les prises de position des différentes Églises orthodoxes.

Mgr Basile KRIVOSCHÉINE a aussi publié un article très vivant et plein de franchise, et qui donne beaucoup de renseignements sur le déroulement parfois un peu agité des débats [1]. Les représentants du patriarcat œcuménique, de l'Église de Roumanie (cette dernière mettant son point d'honneur à ce que les accords de Bucarest de 1935 forment la base du dialogue), de Serbie, de Chypre et d'Alexandrie se sont montrés optimistes au sujet du dialogue. Les représentants de Jérusalem, de Russie, de Grèce et de Finlande en ont plutôt signalé les difficultés.

Luthériens. — On trouvera dans le *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* [2] une documentation sur la rencontre de ARNOLDSHAIN III entre Orthodoxes russes et luthériens dont nous parlions dans notre chronique précédente. Du côté de l'Église évangélique allemande les participants étaient les mêmes qu'en 1964 à Zagorsk (cfr *Irénikon* 1964 p. 88) avec l'adjonction du prof. D.L. Goppelt (Hambourg) et du Dr. Fairy von Lilienfeld (Erlangen). Du côté russe prenaient part : le métropolite Nikodim de Leningrad, l'évêque Irinej de Munich, l'évêque Michail de Tichvin (recteur de l'académie de Leningrad), le Prof. L. Voronov (Leningrad), le protoprêtre A. Tyščuk (Moscou) et A.S. Buevskij, secrétaire du département des affaires extérieures. Le thème général était la Réconciliation [3].

1. *La commission interorthodoxe pour le dialogue avec les anglicans* (Belgrade 1-15 septembre 1966), dans *M* avril-juin 1967, pp. 74-106 ; texte russe (avec omissions) dans *ŽMP* 1967, nº 6, pp. 35-48.

2. Nº 4, pp. 34-49.

3. Les exposés suivis de discussions dont les points principaux sont résumés dans *ŽMP* : MICHAIL DE TICHVIN, La Réforme du XVIᵉ s. comme phénomène historico-ecclésiastique ; le Prof. SLENCZKA, L'Église orthodoxe du point de vue de la théologie évangélique. Sur la réconciliation dans l'Écriture : Metrop. NIKODIM (*ŽMP*, pp. 44-49), le prof. GOPPELT et V. D. SARYČEV (Moscou) ; sur « la réconciliation dans la vie et l'activité de l'Église : » L. VORONOV, le Prof. BEBER (†) et le Prof. HARBMAYER ; sur « la réconciliation par le Christ et la paix dans le monde : » A. BUEVSKIJ et le Prof. E. WOLFF.

Des théologiens roumains se sont occupés des relations de l'Orthodoxie avec les autres chrétiens. Nous donnons en note quelques titres [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Au cours du mois de juin le Rt Rev. John Moorman, ayant particulièrement en vue les négociations actuelles avec les méthodistes a déclaré que si l'Anglicanisme veut être fidèle à sa vocation il doit à tout prix maintenir son identité. « En ce moment il y a des signes qui indiquent que l'Église est en train de perdre quelques-unes des caractéristiques qui sont la part de notre héritage et notre principal atout dans nos conversations avec les anciennes Églises à la fois d'Orient et d'Occident. » Tout abandon de l'ordinal anglican pour la cause de l'union avec d'autres Églises aurait des résultats malheureux. « Une fois de plus des doutes seront énoncés à propos de la validité de nos ordres et le progrès fait maintenant serait détruit. L'Église, poursuivit le Dr. Moorman, doit faire face à une très grosse décision... Elle doit être prise *rapidement* car des plans pour l'union locale atteignent leur maturité. Elle doit être prise *raisonnablement* sur la base non de l'émotion ou de l'enthousiasme mais de l'histoire et de la théologie correcte. Elle doit être prise *délibérément*, comme une affaire de politique et non d'entraînement. En cette situation délicate il nous faut beaucoup de sagesse. »

1. Pr. Prof. Isidor TODORAN, *Noi orientări ecleziologice în Protestantism*. Ortodoxia 18 (1966), pp. 284-305 ; Pr. Prof. Mircea CHIALDA, *Încercările de apropiere între Biserica Ortodoxă și Biserica vechilor-catolici*. Ib., pp. 319-356 ; Petru I. DAVID, *Curente noi în teologia anglicană*. Ib., pp. 357-386 ; Grigoraș AUREL, *Unitatea de credință condiție a unității Bisericii*. Ib., pp. 387-402 ; Mihai COLIBĂ, *Cultul Bisericii Etiopene*. Ib., pp. 423-447 ; Petru I. DAVID, *Tendințe de unire între cultele apărute din anglicanism*. Ib., pp. 513-532 ; Mihai COLIBĂ, *Cultul Bisericii Nestoriene*. Ib., pp. 533-551 ; Viorel MEHEDINȚU, *Concepția ecleziologică a lui Karl Barth privită din punct de vedere ortodox*. Ib., pp. 561-578 ; Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii. Extrase din raportul unui observator ortodox* [N. Nisiotis] *la conciliul al II-lea de la Vatican*. Ib., 19 (1967), pp. 32-48 ; Pr. Prof. Cornelui SÂRBU, *Sfînta Euharistie și unitatea creștină*. Ib., pp. 49-64 ; Pr. Prof. Ioan G. COMAN, *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalității Bisericii*. Studii Teologice 19 (1967), pp. 3-22 ; Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Criteriile prezenței Sfîntului Duh*. Ib., pp. 103-127.

Méthodistes. — La conférence méthodiste, réunie à Middlesborough pour examiner le rapport provisoire paru en mars intitulé *Towards Reconciliation* (cfr *Irénikon* 1967, p. 253), a, le soir du 10 juillet, approuvé à une écrasante majorité la résolution de continuer les négociations avec les anglicans jusqu'à la décision finale à la conférence de Londres, l'an prochain. Le porte-parole de la minorité, le Rev. Thomas Bevan, qui posa à nouveau la question de l'« union organique entre les deux Églises » n'eut guère de succès, non plus que son allié A.F. Hollis qui prévit environ 300.000 défections méthodistes. Le Dr. Harold Roberts, co-président de la commission, prit la défense du rapport et souligna qu'il y avait largement place pour la doctrine méthodiste sur la prêtrise, en présence des deux conceptions reçues à ce sujet dans l'Église d'Angleterre [1]. Le secrétaire de la Conférence, le Dr. Eric Baker souligna l'importance du *timing*. Le rapport final doit être prêt pour le 1er février 1968, si l'on ne veut pas que le débat soit retardé jusqu'en 1969 [2].

Quelques jours plus tard, au nom des conceptions de la prêtrise reçues dans l'anglicanisme, le rapport subissait des assauts sur les deux fronts. Du côté évangélique, Lord Fisher, le prédécesseur du Dr. Ramsey, faisait paraître « en tant que personne privée » le 20 juillet, un opuscule *Covenant and Reconciliation,* dans lequel il lançait une attaque extrêmement vive contre le projet et ses « erreurs fondamentales ». Notamment l'« union organique » visant à une « amalgation » complète des Églises, au lieu de la recherche d'une coordination d'Églises en pleine communion et gardant leur autonomie. Il suffit que l'Église méthodiste se pourvoie d'évêques [3] ; ses ministres sont « déjà prêtres dans l'Église de Dieu » avant même le service de réconciliation, fondé « sur des conceptions contradictoires », service auquel il ne saurait lui-même prendre part ni conseiller à quiconque, anglican ou méthodiste, de participer ». Deux jours après, la Conférence de la *Church Union,* laquelle, on le sait, représente le point de vue anglo-catholique, réunie à Londres le 22 juillet sous la présidence de l'évêque de Crediton, regrettait

1. Conception « catholique » et conception « protestante ».
2. *CT,* 14 juillet.
3. On se souvient du sermon de Fisher en 1946 où il invitait les *Free Churches* à « prendre l'épiscopat dans leur propre système ».

de ne pouvoir donner au rapport de mars 1967 le même accueil qu'au rapport original de 1963 : « Aucun évêque ou prêtre de l'Église d'Angleterre ne devrait prendre part au service de réconciliation » sans une déclaration plus positive sur le rôle de la prêtrise ministérielle « telle qu'elle est traditionnellement comprise dans la chrétienté catholique [1] », et le texte demande que soient réexaminés les passages de l'*Interim Report* sur le ministère et le nouvel ordinal, en signalant les points principaux [2].

La commission pour l'unité réunie en fin juillet à Bristol a fait savoir qu'elle devrait remettre à Pâques la publication de son rapport final prévu pour février, ce qui causa un malaise car le débat final allait être remis à 1969.

Tout porte à croire que ce sont les anglicans de la commission qui ont demandé ce délai en raison des hésitations anglicanes sur le plan d'union actuel.

Autres protestants. — La 93e Assemblée générale de l'Église presbytérienne au Canada a accepté, à une écrasante majorité, de participer aux négociations pour l'union des Églises anglicane et unie au Canada [3]. Par contre, à son synode général de 1967, l'Église réformée en Amérique a voté contre la participation comme membre dans la *Consultation on Church Union*, plan d'union entre une dizaine d'Églises aux États-Unis dont nous avons parlé à diverses reprises [4]. Les buts et méthodes ne lui en paraissent pas clairs ; elle continue seulement à envoyer des observateurs. La prochaine réunion de la consultation aura lieu les 25-28 mars 1968 [5].

1. La commission s'est davantage attachée à dissiper les anxiétés des critiques protestants que de donner une ferme assurance que les propositions sont fermement basées sur la foi et la doctrine catholique, selon l'analyse du rapport contenue dans la déclaration de la *Church Union.*
2. Cfr *CT*, 28 juillet.
3. Sur ce Plan d'union au Canada cfr *Irénikon*, 1965, p. 373.
4. *LC* du 23 juillet consacre une grande partie de son numéro à une critique de ce Plan d'un point de vue anglo-catholique. L'*American Church Union*, groupe d'épiscopaliens de cette tendance a demandé que l'Église catholique romaine soit invitée à participer à ces conversations. On sait qu'elle y envoie des observateurs.
5. D. M. PATON et R.M.C JEFFERY, *Christian Unity and the Anglican Communion*, Londres 1967, résume tous les plans d'union en discussion dans la Communion anglicane.

ENTRE LUTHÉRIENS. — A la réunion du comité exécutif de la FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE à Waterloo (Ontario) Canada (11-17 juin) le secrétaire général, M. A. Appel, a posé la question de l'unité que recherchent les luthériens et celle de la situation actuelle de la Fédération, par rapport à cette unité. A ce propos la priorité doit être donnée aux problèmes internes du luthéranisme, étant donné que la Fédération ne groupe pas encore toutes les Églises luthériennes [1]. Mais il faut également clairement préciser la mission qui lui incombe au sein du mouvement œcuménique, d'autant plus que la jeune génération s'impatiente de la lenteur des progrès vers l'unité. En ce qui concerne les relations avec l'Église catholique, M. Appel a mis quelque sourdine à la vague d'enthousiasme qui a suivi le Concile. « Le dialogue sera long et souvent très difficile. Nous devons savoir clairement ce que nous attendons des conversations bilatérales. » Mais il a aussi noté qu'au moment où l'Église catholique romaine tente sérieusement de répondre aux questions posées par la Réforme du XVIe siècle « nous devons proclamer joyeusement que la Réformation n'était pas un point final » [2]. Le comité exécutif a décidé que la Ve assemblée générale — qui comme on le sait n'avait pu se tenir en DDR —, se réunira en 1970 à Porto Allegre (Brésil).

Conseil œcuménique. — Les 120 membres de la commission Foi et Constitution ont tenu comme prévu leur réunion plénière triennale à BRISTOL, du 29 juillet au 9 août et pour la dernière fois sous la présidence de Paul Minear de l'Université de Yale [3].

Le texte sur « la forme de l'unité que nous cherchons » qui tente de faire progresser la formule de New Delhi en préparation d'Uppsala

1. La FLM vient d'accepter en principe trois nouvelles Églises membres : l'Église luthérienne évangélique du Canada, l'Église luth. en Lituanie et l'Église chrétienne protestante Simalugum, de Sumatra. La FLM compte 76 Églises en 40 pays, et groupe 53 des 74,5 millions de luthériens. L'Église du Missouri envisage d'en faire partie, ainsi que du COE.

2. L'Alliance Réformée mondiale reste toujours réservée vis-à-vis de conversations au niveau mondial avec le catholicisme romain, qui ne passeraient pas par le COE.

3. L'évêque H. H. Harms et le prof. Robert Nelson vont remplacer respectivement P. Minear et l'évêque O. Tomkins comme président de la Commission et président du comité de travail.

a été accueilli avec des sentiments mélangés [1] et a fait l'objet de 14 heures de discussions, en séance plénière et en commissions. Par contre la plupart des rapports assumant le travail de diverses commissions régionales ont été adoptés sans difficultés, en particulier la belle étude sur « La création, la nouvelle création et l'unité de l'Église », qui replace la question de l'unité dans le contexte cosmique de *Col.*, ainsi que d'autres études signalées dans nos chroniques précédentes. Le document sur l'eucharistie s'attache à des questions concrètes : importance de l'épiclèse, expression de la catholicité, problème de l'agape [2]. En outre sur les problèmes « Écriture et tradition » on a admis en herméneutique les méthodes modernes, mais aussi l'existence de conceptions diverses (Église, christologie) au niveau même du N. T. Progrès également que l'introduction d'une herméneutique « patristique » et la question des conciles. Pour la suite, ont été prévues une étude sur le baptême ainsi qu'une autre sur « confirmation et eucharistie ». Enfin après trois ans de réflexion sur « Dieu dans la nature et dans l'histoire » va être mise en chantier une théologie de l'« homme dans la nature et dans l'histoire », destinée à éclairer toutes les recherches ultérieures. On a insisté sur l'opportunité d'étendre le dialogue aux Églises non membres du COE en particulier à l'Église catholique romaine qui pourrait ainsi faire partie de Foi et Constitution. [3]

Nous consacrerons un article entier au XXe COMITÉ CENTRAL du COE à Héraklion (15-26 août) dans le prochain fascicule d'*Irénikon*. Cette réunion importante a été commentée par la presse avec intérêt et diligence. C'était la seconde fois qu'un comité central se tenait en terre orthodoxe et sur le territoire de la Grèce (Rhodes 1959, Héraklion 1967). S.S. le patriarche Athénagoras avait invité spécialement le COE à y tenir sa réunion et le jeune roi de Grèce Constantin I, présent à l'ouverture, y prononça une allocution. D'autre part c'était la première réunion du comité central qui avait lieu depuis la démission du Dr. Visser 't Hooft, et le nouveau Secrétaire général, Dr. Carson Blake devait inaugurer sa charge. Besogne ingrate en

1. Il a été notamment pris à partie par des théologiens réformés.
2. Sur ce dernier point la Commission a été très réservée.
3. Cfr The Bishop of Bristol, *Preparing the Ground for Uppsala Assembly*, *CT*, 28 juillet p. 11. Cfr *CT*, 4 août, et le rapport de L. VISCHER à Héraklion.

somme qu'il fit avec énergie et courage. Comme à la dernière réunion qui eut lieu à Genève en février, les conséquences de Vatican II et l'entrée de l'Église catholique sinon dans le Conseil, au moins dans le mouvement œcuménique y ont été relevées beaucoup de fois ; sa présence, même sous cette forme, sera dorénavant considérée comme une chose naturelle. On s'en rendit compte notamment lorsque, après l'approbation du rapport sur les commissions mixtes, lecture fut donnée de la lettre de Mgr Willebrands dont il a été parlé plus haut (p. 413 note 1) et qui fut très applaudie. Le texte en a été publié en entier dans SOEPI du 31 août. Deux observateurs catholiques (les RR. PP. Hamer et Duprey, du Secrétariat pour l'Unité) étaient présents.

Une grande partie des préoccupations du Comité central fut la préparation de l'Assemblée plénière qui aura lieu à Uppsala en juillet 1968, et dont le thème sera « Je ferai toutes choses nouvelles » (*Apoc.* 21, 5). Ce thème, venant après le remous causé en juillet 1966 par la Conférence *Église et société* à Genève (cfr *Irén.* 1967, p. 15 sv.), ne manqua pas de soulever à Héraklion beaucoup de problèmes, dont le principal, avec celui du renouvellement de structure du COE lui-même, — l'organisation du Conseil est devenue pesante, — est celui de la mise à jour de son esprit devant les exigences des générations nouvelles. Plusieurs ont voulu parler de crise du COE à ce sujet. Ce n'est pas la première fois qu'on parle de crise au COE et ce ne sera pas la dernière. Genre de crises qui sont faites pour être surmontées.

L'Église de Crète et son archevêque firent aux membres du comité central un accueil chaleureux, qui se manifesta par des cérémonies liturgiques pompeuses. Le nouvel archevêque d'Athènes y fut présent durant quelques jours [1].

25 septembre 1967.

1. Au début des sessions, hommage fut rendu à quatre personnalités décédées depuis le dernier comité central et présents habituellement aux réunions : l'évêque Otto DIBELIUS, qui fut un des présidents du COE de 1948 à 1954 ; le pasteur Leslie COOKE qui fut directeur de plusieurs sections du COE ; M. Philippe MAURY, ancien secrétaire général de la FUACE et directeur du département de l'information, dont le décès en plein âge met particulièrement en deuil le COE ; et Morula JACOB, secrétaire général du Conseil chrétien de l'Inde.

Notes et documents

I. Autour de la nouvelle rencontre de Paul VI et d'Athénagoras I[er].

De tous les messages, discours, déclarations, télégrammes, et autres documents qui ont marqué le voyage de Paul VI à Constantinople les 25 et 26 juillet, force nous est de nous limiter aux trois textes principaux : 1° l'allocution de Paul VI lors de sa rencontre avec le Patriarche en la cathédrale orthodoxe ; 2° la réponse de celui-ci ; 3° la déclaration écrite du Pape, lue en latin par Mgr Willebrands dans la cathédrale catholique.

1. Allocution de Paul VI.

Il y a un peu plus de trois ans, Dieu dans son infinie bonté, nous donnait de nous rencontrer en cette terre sainte où le Christ a fondé son Église, et versé son sang pour elle. Nous y étions venus tous deux en pèlerin vers ce point où fut dressé la croix glorieuse de notre Sauveur et d'où, « élevé de terre, il attire tout à Lui » (Jo. 12,32). Aujourd'hui c'est le même amour du Christ et de son Église qui nous amène de nouveau en pèlerin en ce noble pays, où les successeurs des apôtres se réunirent jadis dans l'Esprit Saint pour témoigner de la foi de l'Église. Nous évoquons ici les quatre grands Conciles œcuméniques de Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine, que les Pères n'ont pas hésité à comparer aux quatre évangiles. C'étaient les premières fois qu'ils se rencontraient, venant de tout le monde chrétien d'alors. Animés d'une même charité fraternelle, ils ont donné à notre foi une expression dont la richesse et la densité alimentent encore de nos jours la foi et la contemplation aimante de tous les chrétiens.

N'y a-t-il pas une indication de la divine Providence dans le

fait que ce pèlerinage soit pour nous l'occasion désirée de réaliser l'au revoir que nous échangions à Jérusalem, après que Votre Sainteté nous eut dit qu'« ayant cherché à nous rejoindre l'un et l'autre, nous avions trouvé ensemble le Seigneur » ? Le secret de notre rencontre, des retrouvailles progressives de nos Églises n'est-elle pas cette recherche incessante du Christ, de fidélité au Christ qui nous fait converger en Lui ? Au début de cette année où nous célébrons le XIXe centenaire du suprême témoignage de foi des apôtres Pierre et Paul, nous nous retrouvons pour échanger de nouveau le baiser de la charité fraternelle, là où nos Pères dans la foi se sont rencontrés pour confesser d'un seul cœur la Trinité sainte, indivisible et consubstantielle.

A la lumière de notre amour pour le Christ et de notre charité fraternelle, nous découvrons plus encore la profonde identité de notre foi, et les points sur lesquels nous divergerons encore ne doivent pas nous empêcher de percevoir cette unité profonde. Là aussi, d'ailleurs, la charité doit nous aider comme elle a aidé Hilaire et Athanase à reconnaître l'identité de la foi au-delà des différences de vocabulaire au moment où de graves divergences divisaient l'épiscopat chrétien. Saint Basile lui-même, dans sa charité de pasteur, ne défendait-il pas la foi authentique dans le Saint Esprit en évitant d'employer certains mots qui, si exacts qu'ils fussent, pouvaient être occasion de scandale pour une partie du peuple chrétien ? Et saint Cyrille d'Alexandrie n'acceptait-il pas en 433 de laisser de côté sa si belle théologie pour faire la paix avec Jean d'Antioche, après qu'il eut été certain qu'au-delà des expressions différentes, leur foi était identique ?

N'est-ce pas là un domaine où le dialogue de la chrétienne charité peut s'étendre avec profit en écartant bien des obstacles et en ouvrant les voies à la pleine communion de foi dans la vérité ? Se retrouver un dans la diversité et la fidélité ne peut être que l'œuvre de l'Esprit d'Amour. Si l'unité de foi est requise pour la pleine communion, la diversité d'usages n'y est pas un obstacle, bien au contraire. Saint Irénée « qui portait bien son nom car il était pacificateur par son nom comme par sa conduite » (EUSÈBE, *Hist. eccl.* V, 24,18), ne disait-il pas que la différence des coutumes « confirme l'accord de la foi » (*Id.* 13) ? Quant au grand docteur de l'Église d'Afrique, Augustin, il voyait dans la diversité des usages une des raisons de la beauté de l'Église du Christ (*Ep.* 14,32).

La charité nous permet de mieux prendre conscience de la profondeur même de notre unité, en même temps qu'elle rend plus

douloureuse l'impossibilité actuelle de voir cette unité s'épanouir en concélébration, et nous incite à tout mettre en œuvre pour hâter la venue de ce jour du Seigneur. Nous voyons plus clairement ainsi que c'est aux chefs des Églises, à leur hiérarchie, qu'il incombe de mener les Églises sur la voie qui conduit à la pleine communion retrouvée. Ils doivent le faire en se reconnaissant et se respectant comme pasteurs de la partie du troupeau du Christ qui leur est confiée, en prenant soin de la cohésion et de la croissance du peuple de Dieu et en évitant tout ce qui pourrait le disperser ou mettre de la confusion en ses rangs. Ainsi dès maintenant et par cet effort même nous pourrons rendre un témoignage plus efficace au nom du Christ qui a voulu que nous soyons un pour que le monde croie.

La charité est le milieu vital nécessaire à l'épanouissement de la foi, et la communion dans la foi est la condition de la pleine manifestation de la charité s'exprimant dans la concélébration.

Que le Seigneur qui pour la seconde fois nous donne d'échanger le baiser de son amour, nous éclaire et guide nos pas et nos efforts vers ce jour tant désiré. Qu'il nous donne d'être de plus en plus uniquement animés par le souci de l'accomplissement fidèle de sa volonté sur l'Église, qu'il nous accorde le sens vif de l'unique nécessaire, auquel tout le reste doit être subordonné ou sacrifié. C'est dans cette espérance qu'avec une « charité non feinte » (*Rom.* I, 29) nous vous embrassons d'un « saint baiser ».

2. Réponse d'Athénagoras à Paul VI

Sainteté et Bien-Aimé Frère dans le Christ.

Gloire à Dieu, auteur de toute merveille, qui nous a jugés dignes, aujourd'hui, Nous et la Hiérarchie, le clergé et le peuple qui nous entourent, associés à notre prière avec nos saints frères les chefs des Églises orthodoxes locales et les vénérés frères des autres Églises chrétiennes, de recevoir avec un amour sans bornes et un très grand honneur Votre très chère et très vénérée Sainteté, venue apporter ici le baiser de la Rome ancienne à sa sœur cadette. Soyez le bienvenu, très saint successeur de Pierre, qui avez de Paul le nom et la conduite, messager de charité, d'union et de paix. Nous Vous rendons, au sein même de l'Église, le baiser d'amour du Christ.

Les apôtres Pierre et André, qui étaient frères, se réjouissent avec Nous, et à leur joie s'associe le chœur des saints Pères, du couchant et du levant, du septentrion et du midi, qui se sont consommés dans le témoignage de la foi commune de l'Église indivise et dans la sanctification de leur concélébration en son sein, ainsi qu'avec eux toutes les générations qui ont aspiré à voir ce jour. Nous Vous remercions de ce grand geste en faveur de notre cher pays et de notre Église.

Frère très saint,

En descendant en paix du mont des Oliviers comme d'un premier degré de la conciliation et en faisant route vers Emmaüs, cheminant avec le Seigneur ressuscité et songeant à la fraction du pain, nous avons poursuivi notre chemin jusqu'à ce jour en dialoguant dans la charité. Nos cœurs étaient ardents et le Seigneur ne nous a pas quittés.

Selon sa parole véridique : « Voici, je suis avec vous » (Matth., 28, 20), il nous a conduits d'étape en étape et nous a affrontés aux signes douloureux de notre commune histoire. Il nous a ordonné d'enlever d'entre nous, du milieu de l'Église et de sa mémoire même le rideau de la séparation. C'est ce que nous avons fait à la mesure de notre faiblesse.

Mais Celui qui donne au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir, notre commun et unique Seigneur, a béni et accru la mesure de ses dons à son Église et à nous-mêmes. Et voici que, contre toute attente humaine, se trouve parmi nous l'évêque de Rome, le premier en honneur d'entre nous, « celui qui préside dans la charité » (*Ign. d'Ant. Ep. aux Rom., prol.*, P. G. 5, 801.) Et nous voici tous deux, face à notre commune et sainte responsabilité envers l'Église et envers le monde.

Vers où et comment allons-nous continuer, dorénavant, notre route ? Tant le but que les voies qui y conduisent sont entre les mains de Dieu. Mais ce n'est pas moi, c'est le Seigneur qui dit : « Que tous soient un » (Jean, 17, 21.)

Obéissant à ses paroles et à sa volonté, nous tendons à l'union de tous, à la pleine communion de la charité et de la foi, réalisée dans la concélébration du commun calice du Christ, dans l'attente impatiente et dans l'espérance de Celui qui viendra consommer les temps et l'histoire en jugeant les vivants et les morts.

Comment allons-nous poursuivre notre chemin ?

Selon Nous, dans la disposition de la conscience et de la volonté de tous les catholiques et de tous les orthodoxes, marqués de part et d'autre par des manifestations de la Hiérarchie, du clergé et des fidèles, dont la voix, en ces temps, nous est un guide précieux et une consolation. En poursuivant ainsi notre route, nous pensons, humblement, répondre aux exigences, inéluctables à l'heure présente, d'une histoire dont Dieu reste le maître.

Appelés à être les serviteurs du Seigneur, de son Église et du monde entier, collaborons donc au dessein de Dieu qui laisse les quatre-vingt-dix-neuf brebis pour en sauver une qui s'est égarée (Matth., 18, 11), envers laquelle nous sommes tenus à un commun souci et à un commun témoignage.

Cependant, commençons par nous-mêmes. Faisons tous les sacrifices possibles et supprimons mutuellement, avec une totale abnégation, tout ce qui, dans le passé, semblait contribuer à l'intégrité de l'Église, mais qui, en réalité, aboutissait à créer une division difficile à surmonter. Édifions le Corps du Christ en réunissant ce qui est divisé et en rassemblant de nouveau ce qui est dispersé *(Liturgie de saint Basile)*.

Appliquons-nous donc, par des gestes réciproques des Églises, là où c'est possible, à réunir ce qui est divisé, dans la ferme reconnaissance des points communs de la foi et des règles canoniques. Menons ainsi le dialogue théologique selon le principe de la pleine communauté de ce qui est fondamental pour la foi et pour la liberté d'une pensée théologique, spirituelle et créatrice, inspirée par les Pères communs, dans la diversité des usages locaux admise par l'Église depuis les origines.

Ce faisant, nous aurons en vue non seulement l'unité de nos deux Églises saintes, mais aussi un service supérieur . nous offrir nous-mêmes et tous ensemble à tous les autres chers frères chrétiens, comme exemples et artisans dans l'accomplissement de l'entière volonté du Seigneur qui est d'aboutir à l'union de tous pour que le monde croie que le Christ a été envoyé par Dieu.

Mais il y a plus. Nous aurons en vue tous ceux qui croient en un Dieu créateur de l'homme et de l'univers et, en collaborant avec eux, nous servirons tous les hommes sans distinction de race, de croyance et d'opinion, pour promouvoir le bien et la paix dans le monde et établir le Royaume de Dieu sur la terre.

Plein de tels sentiments et de telles pensées, Nous saluons la venue de Votre Sainteté en notre Orient comme une nouvelle aurore du jour illustre du Seigneur dans l'histoire de nos deux Églises

de Rome et de Constantinople, du monde catholique romain et du monde orthodoxe, de toute la chrétienté et de l'humanité tout entière.

Béni soyez-Vous, Frère, qui êtes venu au nom du Seigneur !

3. Document remis par le Pape au Patriarche œcuménique.

Au début de « l'Année de la Foi » célébrée en l'honneur du dix-neuvième centenaire du martyre des saints apôtres Pierre et Paul, Nous, Paul, évêque de Rome et chef de l'Église catholique, persuadé qu'il est de Notre devoir d'entreprendre tout ce qui peut servir à l'universelle et Sainte Église du Christ, rencontrons à nouveau notre frère bien aimé Athénagoras, archevêque orthodoxe de Constantinople et patriarche œcuménique, et sommes animé de l'ardent désir de voir se réaliser la prière du Seigneur : « Qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un, et que le monde sache que tu m'as envoyé » (Jo. 17, 22-23).

Ce désir anime une volonté résolue de faire tout ce qui est en Notre pouvoir pour hâter le jour où, entre l'Église d'Occident et celle d'Orient, une pleine communion sera rétablie en vue de la recomposition de tous les chrétiens dans l'unité qui permettra à l'Église de témoigner plus efficacement que le Père a envoyé son Fils dans le monde pour qu'en Lui tous les hommes deviennent fils de Dieu et vivent en frères dans la charité et la paix.

Convaincu qu'il « n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés » (Act. 4, 12) et qui puisse leur donner la vraie fraternité et la paix, Nous écoutons le message que Jean, le disciple bien aimé, envoyait d'Éphèse aux Églises d'Asie : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 Jo. 1.3).

Ce que les Apôtres ont vu, entendu et nous ont annoncé, Dieu nous a donné de le recevoir dans la foi. Par le baptême, « nous sommes dans le Christ Jésus » (Gal. 3.28). En vertu de la succession apostolique, le Sacerdoce et l'Eucharistie nous unissent plus intimement (cf. Decr. *Unitatis redintegratio*, 15). Telle est la communion profonde et mystérieuse qui existe entre nous : participant aux dons de Dieu à son Église, nous sommes mis en communion avec le Père par le Fils dans l'Esprit Saint. Devenus fils dans le Fils

en toute réalité (cf. 1 Jo 3, 1-2), nous sommes devenus aussi réellement et mystérieusement frères les uns des autres.

En chaque Église locale s'opère ce mystère de l'amour divin et n'est-ce pas là la raison de l'expression traditionnelle et si belle selon laquelle les Églises locales aimaient à s'appeler Églises sœurs (cf. Decr. *Unitatis redintegratio.* 14) ? Cette vie d'Église sœur, nous l'avons vécue durant des siècles, célébrant ensemble les conciles œcuméniques qui ont défendu le dépôt de la foi contre toute altération.

Maintenant, après une longue période de division et d'incompréhension réciproque, le Seigneur nous donne de nous redécouvrir comme Églises sœurs malgré les obstacles qui furent alors dressés entre nous. Dans la lumière du Christ, nous voyons combien est urgente la nécessité de surmonter ces obstacles pour arriver à amener à sa plénitude et à sa perfection la communion déjà si riche qui existe entre nous. Puisque, de part et d'autre, nous professons « les dogmes fondamentaux et la foi chrétienne sur la Trinité, le Verbe de Dieu qui a pris chair de la Vierge Marie », tels qu'ils « ont été définis dans des conciles œcuméniques célèbres en Orient » (cf. Decr. *Unitatis redintegratio.* 14), et puisque nous avons en commun de vrais sacrements et un sacerdoce hiérarchique, il faut, en premier lieu, qu'au service de notre sainte foi nous travaillions fraternellement à trouver ensemble les formes adaptées et progressives pour développer et actualiser, dans la vie de nos Églises, la communion qui, bien qu'imparfaite, existe déjà.

Il faut ensuite, de part et d'autre, et par des contacts mutuels, promouvoir, approfondir et adapter la formation du clergé, l'instruction et la vie du peuple chrétien. Il s'agit, par un loyal dialogue théologique, rendu possible par le rétablissement de la charité fraternelle, de se connaître et de se respecter dans la diversité légitime des traditions liturgiques, spirituelles, disciplinaires et théologiques (cf. Decr. *Unitatis redintegratio,* 14-17), pour arriver à s'accorder dans la confession sincère de toute vérité révélée.

Pour rétablir et pour garder la communion et l'unité, il faut prendre garde, en effet, de ne « rien imposer qui ne soit nécessaire » (cf. Act. 15, 28 ; Decr. *Unitatis redintegratio,* 18).

Dans l'espérance et la charité, nous appuyant sur une continuelle supplication, animés du seul désir de l'unique nécessaire (cf. Luc, 10, 42) et résolus de tout lui subordonner, il nous faut continuer et intensifier notre marche « *in nomine Domini* ».

Paulus P.P. VI.

II. Le XIIIe Kirchentag de Hanovre (23-25 juin 1967).

On sait les tensions qui ont marqué la période préparatoire de ce grand rassemblement (Cfr *Irénikon* 1967, pp. 55 sv et 212 sv). Les partisans du mouvement « Pas d'autre évangile », qui avait sonné l'alarme contre les novateurs en exégèse et en théologie, n'étaient pas restés inactifs en vue de réduire autant que possible leur participation à cette réunion où des hommes qui leur semblaient suspects comme Käsemann, Zahrnt, Marxsen prendraient la parole. Mais dès le 20 juin la presse était informée de ce que 18.000 participants s'étaient inscrits pour toute la durée du *Kirchentag*, c'est-à-dire 4.000 de plus qu'à Cologne il y a deux ans. Parmi eux, 60 % de jeunes entre 18 et 35 ans, ce qui n'a pas peu contribué de donner à ces journées très chaudes de juin une ambiance de fraîcheur et d'ouverture. Le thème général de ce *Kirchentag* était : « La paix est parmi nous ».

Parmi les quatre groupes de travail et de discussion (Politique, Juifs et chrétiens, Bible et paroisse, Réforme de l'Église) ce fut surtout le troisième touchant aux problèmes brûlants de l'exégèse moderne, qui attira le nombre-record de participants. Il y en eut 8.000 qui vinrent entendre le professeur Ernest Käsemann, dans un des quatre halls immenses de la foire-exposition de Hanovre. Tout en évitant d'aborder les questions trop controversées de la démythisation, l'orateur en développant son sujet : « la présence du Crucifié », a visiblement réussi à gagner la confiance et la sympathie de son auditoire et à pacifier les esprits. Plein de fougue dans le débat, insistant sur la continuité réelle du mystère de la Croix dans la vie du chrétien et de l'Église, il mit en relief le souci pastoral et l'engagement dans l'abord du message central de l'Évangile sur la résurrection, où la Croix n'est pas un simple *intermezzo* du passé. « Tout le reste est de la rêverie pieuse et dangereuse ». L'Église se trouve ainsi sous le signe de l'Exode, à la recherche de la cité future. Le rassemblement œcuménique implique nécessairement un dépérissement à échelle mondiale : « Les formes d'organisation du christianisme occidental ne pourront plus longtemps résister aux flots envahissants du sécularisme ». Il faut se préparer à un christianisme en état de mission active, basé davantage sur le sacerdoce universel de tous les fidèles, auquel seront subordonnés tous les ministères et fonctions de l'Église.

La jeunesse applaudit au moment où l'orateur affirma avec énergie : « Nous avons trop de *managers* et trop peu de partisans,

et ce n'est qu'en vertu d'un 'partisanat' que nous sortirons du ghetto religieux pour avancer de nouveau sans entraves ». « Toute la réalité de la Croix sera ainsi amenée dans notre vie, mais rendra manifeste aussi toute la gloire de la Résurrection. La liberté chrétienne authentique est à ce prix. Il s'agit de la présence du Christ crucifié, qui nous donne la paix au milieu du combat, et qui rend les hommes libres en les entraînant à sa suite dans l'imitation *(Nachfolge)* ».

Parlant de l'Église, le Professeur Édouard Schweizer de Zurich a abondé dans le même sens, et son exposé fut suivi avec plus d'attention encore, et confirmé par des approbations bruyantes. Nous n'avons pas pu ne pas penser, devant cette effervescence, à l'Église de Rome qui, à cette même date, était occupée à renforcer ses anciens cadres par un nombre assez élevé de nouveaux cardinaux : abîme entre deux tendances divergentes. Mais le professeur Schweizer avait frappé son auditoire en expliquant comment, dans l'Église primitive, les tendances les plus opposées pouvaient s'affronter, fait qui, a-t-il dit, doit en ce même temps nous donner le courage de nous laisser libérer par Dieu seul de toute crispation réciproque, pour demeurer dans la joie qui voit dans l'autre le « frère », tout étrange ou incompréhensible qu'il puisse nous paraître. Cela visait sans doute les tensions actuelles à l'intérieur du protestantisme allemand, mais la remarque peut s'appliquer à toute situation œcuménique en général.

Si la conférence du professeur Schweizer a rencontré une audience toute particulière, c'est sans doute parce que ses positions étaient moins raides, plus multiformes, que celles du professeur Käsemann. Les dons de l'Esprit sont nombreux, dit-il. « Où est l'Église ? » Est-elle dans les cantines ou dans les monastères ? Elle est aussi bien dans les unes que dans les autres » : « Nous avons besoin d'hommes qui aient la modestie de comprendre que quelqu'un qui sait prier est tout aussi important qu'eux, avec leurs engagements spectaculaires et magnifiques », et vice-versa. « Porter la tension entre cet engagement et l'ouverture au monde et cette orientation directe vers Dieu n'est pas facile ; mais sans cela l'Église ne peut être l'Église ».

Il est regrettable que les théologiens de l'opposition n'aient point paru pour participer aux débats. Leurs inquiétudes n'ont certainement pas été prises assez en considération, et les vrais problèmes en cause sont restés plus ou moins camouflés. L'impression nous est restée qu'à Hanovre il y eut sous ce rapport un peu trop de

« paix ». Toujours est-il que l'on a pu apprécier mieux certaines intentions fondamentales, ce qui justifie en partie la pacification qui s'est produite chez beaucoup.

La teneur des deux conférences mentionnées reflète assez bien les orientations générales qui ont marqué la réflexion durant ces journées très chargées. Elles débutaient par une méditation biblique sur Eph. I, 3-7 ; I 23-25 ; IV, 1-5, sous la direction respective de l'évêque luthérien de Hanovre, le Dr. Hans Lilje, du professeur Helmut Gollwitzer et du Dr. Heinz Zahrnt. La grande affluence qui animait les conférences du Dr. Helmut Thielicke est à remarquer encore : elles portaient, entre autres, sur l'adaptation du langage théologique à la pensée moderne.

Nous ne nous arrêterons pas ici aux autres aspects du programme. Pour le vendredi 3 juin avait été instituée une soirée œcuménique au cours de laquelle prirent la parole M. Axel von dem Bussche-Streithorst de Genève, Mgr Charles Moeller de Rome, le pasteur Martin Niemöller de Wiesbaden et le Dr. Visser't Hooft. Cette soirée mit bien en relief la situation sociale dans le monde présent, qui est loin d'être une garantie pour une paix réelle et durable entre les peuples.

Au grand rassemblement final au *Niedersachsenstadion*, une allocution du Dr. Carson Blake, Secrétaire du général du COE, sur le thème « Dieu ne vient pas sans le frère », fit une grande impression. L'homme ne peut être un chrétien par lui-même ; l'Église est faite d'hommes qui se savent avoir besoin les uns des autres pour connaître, aimer et servir Dieu. Il n'est pas possible, sans les frères, de bien entendre la parole de Dieu. Aux protestants et aux catholiques romains, aux luthériens et aux réformés, aux chrétiens d'Occident et d'Orient, l'orateur s'écria : « Sans vos frères, vous ne pouvez entendre la Parole de Dieu authentiquement ». Le mouvement œcuménique n'est pas un *extra* ou un décor à choisir ou à rejeter. Sans tous nos frères, notre foi est défigurée et notre obéissance partielle. C'est cette foi défigurée et cette obéissance imparfaite qui conduit à la division, à la controverse, à la faiblesse et à la guerre. C'est la parole de Dieu, Jésus-Christ lui-même, qui mène le peuple à la communauté, au dialogue, à la force et à la paix.

On peut se demander, en concluant, si le *Kirchentag* en tant que champ d'expérience ne pourrait devenir un jour un *Kirchentag* « évangélico-catholique ». En effet les problèmes qu'on y aborde ne sont nullement limités aux frontières confessionnelles. Une

telle transformation donnerait à l'ensemble un plus grand élan en profondeur. L'idée d'ailleurs n'est pas neuve. Un tel *Kirchentag* nous permettrait justement d'écouter ensemble la Parole de Dieu et deviendrait un lieu privilégié pour la mettre en pratique.

T.S.

III. Le XIVe Congrès liturgique de St-Serge à Paris.

Le XIVe congrès liturgique de St-Serge, qui s'est déroulé du 3 au 6 juillet, comprenait 18 conférences importantes sur le thème : « Les formes de la prière liturgique ». Au début, en la présence de Mgr Georges, l'évêque russe dont dépend l'Institut, le P. Kniazeff, recteur, rappela le souvenir des disparus depuis les premiers temps — ils sont déjà nombreux — auxquels il a fallu ajouter cette fois-ci, le nom du regretté P. Nicolas Afanassieff, décédé le 4 décembre 1966, et sur lequel *Irénikon* a donné une notice développée dans le dernier fascicule (p. 291 sv.).

Voici quel était l'ordre des conférences : D. B. Botte, *La prière sacerdotale ;* 2. Prof. Dr. W. Rohrdorf, *La place liturgique du « Notre Père » dans la liturgie ancienne ;* 3. Pasteur. G. Westphal, *Le style des prières cultuelles réformées ;* 4. M. l'abbé K. Hruby, *L'usage des psaumes dans le synagogue ;* 5. Chan. A. Rose, *Les psaumes de la liturgie pascale dans les rites orientaux et occidentaux ;* 6. P.M. Gy, O.P., *Les oraisons sacerdotales dans la liturgie latine;* 7. H.I. Dalmais, O.P., *La proclamation ;* 8. M. J. Grosdidier de Matons, *L'état présent des études sur Romanos le Mélode ;* 9. Prof. I. von Gardner, *L'importance de l'élément musical dans la liturgie de l'Église orientale et les formes musicales et textuelles de son hymnographie ;* 10. Archiprêtre Alexis Knjazeff, *La formule du congé dans la liturgie byzantino-slave ;* 11. Prof. B. Morel, *Les formes de la prière liturgique réformée de langue française ;* 12. D.A. Renoux, *L'Hymnodie de la semaine sainte dans le rite arménien et la Cène au mardi saint ;* 13. D. V. Janeiras, *Le Trisagion ;* 14. Rev. Douglas Webb, *L'hymnographie en Angleterre* (lu par le P. B. Bobrinksoy en l'absence du conférencier) ; 15. D. R. Bornert, *La Confession des péchés dans la liturgie de Calvin ;* 16. P.G. Wagner, *Les prières en prose ;* 17. Archiprêtre G. Mélia, *Le problème de l'Iconostase ;* 18. M.R.G. Coquin, *Les formes de la participation du peuple dans la liturgie copte.*

Ces Conférences élaborées sur un thème très général, ont laissé cependant une marge assez large aux différents courants spirituels

et confessionnels pour une expression authentique et originale dégagée des limites d'un schéma préconçu.

La convergence qui en résultait, loin d'être fictive, débouche ainsi par les chemins de l'Écriture, de l'histoire, et de la théologie, dans une fraternelle confrontation œcuménique. D.Gi.

IV. Un saint prêtre orthodoxe contemporain : le P. Nicolas Planas (1851-1933)

Le métropolite *Titos de Paramythias, a écrit récemment, dans la revue* Ekklisia, *la biographie d'un saint prêtre orthodoxe, curé d'une petite église d'Athènes, et décédé en odeur de sainteté en 1932. Au moment de sa mort, l'affluence de visiteurs se développa en un pèlerinage qui dure encore. Nous croyons utile de faire connaître cette figure lumineuse aux lecteurs occidentaux, et de résumer brièvement, à l'aide de citations, la vie de ce saint prêtre d'après les notes du métropolite de Paramythias, qui fut son fils spirituel, et dans son enfance, son ministre à la sainte liturgie.* (Cfr *Ekklisia,* 15 oct. et 1er nov. 1966).

1. Vocation et premières années de ministère

Le P. Nicolas Planas naquit à Naxos en 1851. A l'âge de quatorze ans, il vint à Athènes avec sa mère veuve. Marié très tôt, il perdit sa femme peu de temps après la naissance d'un fils, qui fut élevé par sa mère, et il répondit, envers l'Église, à une vocation qu'il avait ressentie dès ses plus jeunes années. Ordonné diacre à l'âge de vingt-huit ans, et prêtre cinq ans après, il fut nommé à la petite église de S. Pantéleimon (Illisos), puis transféré à celle de saint Jean Kynigos, où il œuvra toute sa vie comme desservant et père spirituel. Ses connaissances littéraires étaient élémentaires ; mais il lisait assidûment les saintes Écritures, le psautier et les autres livres spirituels avec une vraie passion et devint, de l'Église, un zélateur ardent et un ministre exceptionnel.

Bien que son église fut située dans un endroit très éloigné du centre de la capitale, le P. Nicolas Planas, grâce aux qualités religieuses et morales qu'il cultivait par une ascèse et une vigilance constantes, acquit très tôt une grande réputation de sainteté, qui se répandit dans un cercle très large de la ville d'Athènes. Fidèle et dévoué à ses fonctions, il excella comme un infatigable ministre de l'Église. Sa célébration avait quelque chose d'étonnant et dépassait en durée

les typiques des monastères les plus conservateurs de la Sainte Montagne de l'Athos. Il passait la plus grande partie de son temps à l'église, appliqué aux longues et touchantes prières, et célébrant toutes les saintes cérémonies.

« Le P. Nicolas Planas fut un homme de prière, un véritable initiateur de la grâce de Dieu, qu'il transmit aux fidèles par son exemple. Il priait continuellement et invoquait la miséricorde de Dieu sur le monde entier, sur les chrétiens orthodoxes et sur les âmes des frères décédés dans la foi. Même lorsqu'il causait en dehors de l'église, on l'entendait offrir des oraisons en faveur de ses interlocuteurs. Il considérait la prière quotidienne comme une purification spirituelle de l'âme qu'il recevait le premier pour amener les autres. Nullement formaliste ou mécanique, sa prière émanait des profondeurs de sa foi ardente et était exaucée de Dieu.

» Une condition préalable et indispensable à la prière était, pour lui, la purification intérieure de l'âme provenant du sacrement de pénitence. Il l'unissait au sacrement de la divine eucharistie, et jamais durant cinquante ans, il n'omit de célébrer la divine liturgie. Pendant le grand Carême, il célébrait les présanctifiés tous les jours de la semaine, excepté le samedi et le dimanche, jours consacrés à la liturgie de saint Jean Chrysostome ou de saint Basile.

» Il communiquait et enseignait beaucoup à l'assemblée par sa propre dévotion et sa piété. Chaque fois qu'il se trouvait dans le sanctuaire, il éprouvait une vraie crainte de Dieu, et la transmettait par toute son attitude, sa façon personnelle de prier et d'invoquer. Aussi, durant les Liturgies qu'il célébrait, régnait-il une tranquillité absolue, un profond recueillement, un silence édifiant et une vive attention à tout ce qui se passait dans le sanctuaire. Il aurait semblé que toute la foule qui remplissait le temple chaque fois que célébrait le Père Nicolas, attendait de recevoir quelque chose du ciel. Le culte divin était alors, une véritable mystagogie et il apportait un total enchantement aux fidèles qui priaient. C'est dans cette même atmosphère émouvante que sa sainte âme se trouvait constamment, communiant chaque jour à la grâce divine.

» La prière du Papas Nicolas avait une profondeur qui le conduisait à une véritable extase. Là où elle était la plus apparente, c'était dans la petite église du Prophète Élisée, où il avait reçu l'ordination sacerdotale, située dans l'avant-cour d'une maison de la vieille ville d'Athènes. Le Père Nicolas Planas l'avait choisie comme le lieu le plus adapté à la célébration de ses longues et émouvantes liturgies. De fait, depuis son ordination, ce saint Père avait découvert

au milieu du monde et du tumulte de la capitale un endroit propice à son recueillement et à sa prière fervente Il y célébrait les offices, la divine Liturgie et les saintes Pannychides.

» Les saints offices et les liturgies prolongées, il les commençait avec le mesonyktikon, l'orthros, y compris toutes les lectures et tous les canons, les heures. Venait ensuite la divine Liturgie, puis l'hymne akathiste et le canon paraclitique à la Sainte Théotokos.

» Quant aux pannychides, qu'il fut parmi les premiers de son époque à instaurer à Athènes, malgré certaines oppositions des autorités ecclésiastiques, une grande foule de pieux chrétiens y accourait de partout. Il se consacrait avec un zèle ardent et il invoquait la miséricorde de Dieu sur tous les fidèles.

» Le sacrement de l'Eucharistie formait le point central de sa communion avec Dieu.

2. Le Père Spirituel

» Le Père Nicolas Planas était estimé comme un Père spirituel de l'Église et, par la célébration du sacrement de Pénitence, il amena des milliers d'âmes au salut. Il l'administrait dès la fin de la divine Liturgie, soit dans l'église de saint Jean (Kynigos), où il retournait chaque fois qu'il avait célébré dans d'autres sanctuaires, soit ailleurs. Il considérait comme condition indispensable de la prière agréable à Dieu la purification de l'âme. C'est pourquoi tous ceux qui avaient ressenti un soulagement spirituel du fait des saints offices qu'il célébrait, avaient hâte de purifier la souillure de leurs âmes par le sacrement de Pénitence. En tant que Père spirituel et médecin excellent, il réussit à régénérer et à sauver beaucoup d'âmes. La grâce de Dieu habitait si abondamment dans son cœur très bon qu'elle pouvait influencer facilement même les caractères les plus revêches et ceux qui avaient péché gravement ; ils étaient émus et convaincus de renoncer à leurs mauvais penchants et à leurs passions et de modifier leur façon de penser. Sa réputation d'excellent confesseur se répandait de jour en jour et accroissait l'impression commune à son sujet : il était un saint homme de l'Église.

» Le Père Nicolas Planas possédait à un suprême degré toutes les vertus chrétiennes. Il se faisait remarquer par son infinie bonté et par la complaisance du cœur et elles venaient de sa grande charité et de sa sympathie pour tout homme indistinctement. Il se portait avec compassion vers les méchants et les pécheurs, il n'éloignait personne de lui et attendait leur pénitence. Avec son visage joyeux,

vraiment biblique, la douceur et l'affabilité de son caractère, son sourire paternel, sa grande simplicité, sa profonde humilité, il arrachait l'estime, la sympathie et la confiance de tous. Personne qui s'impatienta jamais contre lui ni ne contredit ses conseils et ses recommandations paternelles.

» Son amour envers Dieu s'accompagnait d'une humilité extrême. Jamais, même fortuitement, on n'entendit de sa bouche une parole d'arrogance ou de vantardise en raison de sa grande vertu et de la sainteté de sa vie. Simple et humble, il se présentait comme un enfant sans malice devant tous les hommes. Son humilité n'avait pas de limite, car il savait obéir sur le champ à n'importe quel ordre qui lui était donné, sans hésitation et sans contradiction, comme il arriva souvent au cours de son long ministère paroissial.

3. Quelques souvenirs d'enfance du métropolite Titos

» A mesure où la cérémonie présidée par le P. Nicolas Planas se développait et où on pénétrait dans la divine Liturgie, tout se transformait en vraie mystagogie. Le Père était saisi par l'extase. Il lisait les prières secrètes et il semblait monologuer, alors que dans la réalité il dialoguait avec des personnes invisibles. Selon mon jugement enfantin, tout ce qui l'entourait s'enveloppait d'un mystère, dont ma petite intelligence ne pouvait saisir la signification. Souvent j'ai vu son visage biblique rayonner, lui qui était pâle et ascétique, avec la tête toujours inclinée, se tourner de part et d'autre de la Table sainte et échanger d'une certaine façon des pensées avec d'autres personnes, comme s'il s'était agi de prêtres concélébrants. Nous nous demandions si c'étaient les Anges de Dieu ou les Pères théophores. Nous ne pouvions, comme de raison, comprendre ce phénomène et nous n'avions pas le courage de lui demander qui c'était. D'autre part, nous n'osions pas le communiquer aux personnes de son entourage spirituel, craignant que par hasard l'accès du sanctuaire nous fut interdit, puisqu'il était toujours très hésitant à admettre n'importe quel enfant à l'intérieur du Vima. Ainsi, je conservais cela dans mon cœur, priant et observant un silence rigoureux sur ce que j'avais vu et entendu, lorsque je me trouvais près de lui.

» Dans tout le sanctuaire, surtout après la bénédiction du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ Sauveur, se répandait un parfum exquis. Il ne venait pas de l'encens odorant, que je n'avais pas encore mis dans l'encensoir pour lui être présenté après la béné-

diction des Saints Dons. Le saint Calice était enveloppé d'un reflet de lumière, tandis que le sanctuaire était dans l'ombre et que le soleil n'y pénétrait pas. La figure du Père devenait étrangement blanche à l'heure de la divine Liturgie, sa marche était légère et son corps agile. Ses souliers d'étoffe noire étaient toujours si propres, comme s'il n'avait pas marché sur le sol. Je n'ai pas le souvenir qu'il ait jamais interrompu la Liturgie pour parler ou se concerter avec des personnes de l'église. Il était entièrement consacré à la prière et personne ne pouvait entrer à l'intérieur du sanctuaire, sauf les enfants y préposés. Pas même les pieuses dames ne pouvaient s'approcher de la porte latérale de l'iconostase et lui communiquer quelque chose par l'intermédiaire des enfants. Même eux, debout près de lui, ne se parlaient jamais. Parfois il arrivait, qu'il fut tout à fait en extase au moment capital de la divine Liturgie, lorsqu'il tenait un cierge allumé dans sa main gauche et il aurait pu alors communiquer le feu à sa barbe ou à sa chevelure. L'ayant compris, je me précipitais vers lui et sans lui dire un mot je maintenais le cierge jusqu'au moment où je me rendais compte qu'il revenait à lui. Je n'exagère en rien ce que je dis de sa grande sainteté.

» Tout à fait remarquable était la façon dont il communiait aux saints Mystères. Tout ce que nous dirions ne saurait le décrire et ne se peut concevoir par l'imagination. Alors, il ne vivait pas sur la terre, mais dans d'autres mondes invisibles et secrets ; il recevait réellement le Christ dans son cœur. Ses lèvres en témoignaient, son visage tressaillait de joie et d'allégresse, tandis que ses mains ascétiques étaient étendues en signe de profonde reconnaissance. Après la communion, il baisait le saint Calice, il inclinait légèrement la tête sur lui et il priait.

» Je ne me rappelle pas qu'il ait jamais procédé à une « enosis », c'est-à-dire à verser une seconde fois de l'eau chaude dans le saint Calice, chaque fois qu'il fallait communier de nombreux fidèles. J'avais remarqué cela souvent au cours des saintes pannychides, lorsque presque toute l'assemblée s'approchait de la divine communion. Ainsi, ce qui se dit dans la prière : « Est rompu et partagé l'Agneau de Dieu, le Fils du Père, lui qui est rompu sans être divisé, lui qui est mangé partout et jamais consumé, mais qui sanctifie ceux qui y participent », était une réalité, parce que jamais le saint Calice ne s'épuisait, quelque fut le nombre des communiants.

» Lors de la consommation, il était si soigneux qu'il me faisait une profonde impression. Après avoir consommé, il épongeait plusieurs fois l'intérieur du Calice, il le baisait souvent et il se détachait de la

vraiment biblique, la douceur et l'affabilité de son caractère, son sourire paternel, sa grande simplicité, sa profonde humilité, il arrachait l'estime, la sympathie et la confiance de tous. Personne qui s'impatienta jamais contre lui ni ne contredit ses conseils et ses recommandations paternelles.

» Son amour envers Dieu s'accompagnait d'une humilité extrême. Jamais, même fortuitement, on n'entendit de sa bouche une parole d'arrogance ou de vantardise en raison de sa grande vertu et de la sainteté de sa vie. Simple et humble, il se présentait comme un enfant sans malice devant tous les hommes. Son humilité n'avait pas de limite, car il savait obéir sur le champ à n'importe quel ordre qui lui était donné, sans hésitation et sans contradiction, comme il arriva souvent au cours de son long ministère paroissial.

3. Quelques souvenirs d'enfance du métropolite Titos

» A mesure où la cérémonie présidée par le P. Nicolas Planas se développait et où on pénétrait dans la divine Liturgie, tout se transformait en vraie mystagogie. Le Père était saisi par l'extase. Il lisait les prières secrètes et il semblait monologuer, alors que dans la réalité il dialoguait avec des personnes invisibles. Selon mon jugement enfantin, tout ce qui l'entourait s'enveloppait d'un mystère, dont ma petite intelligence ne pouvait saisir la signification. Souvent j'ai vu son visage biblique rayonner, lui qui était pâle et ascétique, avec la tête toujours inclinée, se tourner de part et d'autre de la Table sainte et échanger d'une certaine façon des pensées avec d'autres personnes, comme s'il s'était agi de prêtres concélébrants. Nous nous demandions si c'étaient les Anges de Dieu ou les Pères théophores. Nous ne pouvions, comme de raison, comprendre ce phénomène et nous n'avions pas le courage de lui demander qui c'était. D'autre part, nous n'osions pas le communiquer aux personnes de son entourage spirituel, craignant que par hasard l'accès du sanctuaire nous fut interdit, puisqu'il était toujours très hésitant à admettre n'importe quel enfant à l'intérieur du Vima. Ainsi, je conservais cela dans mon cœur, priant et observant un silence rigoureux sur ce que j'avais vu et entendu, lorsque je me trouvais près de lui.

» Dans tout le sanctuaire, surtout après la bénédiction du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ Sauveur, se répandait un parfum exquis. Il ne venait pas de l'encens odorant, que je n'avais pas encore mis dans l'encensoir pour lui être présenté après la béné-

diction des Saints Dons. Le saint Calice était enveloppé d'un reflet de lumière, tandis que le sanctuaire était dans l'ombre et que le soleil n'y pénétrait pas. La figure du Père devenait étrangement blanche à l'heure de la divine Liturgie, sa marche était légère et son corps agile. Ses souliers d'étoffe noire étaient toujours si propres, comme s'il n'avait pas marché sur le sol. Je n'ai pas le souvenir qu'il ait jamais interrompu la Liturgie pour parler ou se concerter avec des personnes de l'église. Il était entièrement consacré à la prière et personne ne pouvait entrer à l'intérieur du sanctuaire, sauf les enfants y préposés. Pas même les pieuses dames ne pouvaient s'approcher de la porte latérale de l'iconostase et lui communiquer quelque chose par l'intermédiaire des enfants. Même eux, debout près de lui, ne se parlaient jamais. Parfois il arrivait, qu'il fut tout à fait en extase au moment capital de la divine Liturgie, lorsqu'il tenait un cierge allumé dans sa main gauche et il aurait pu alors communiquer le feu à sa barbe ou à sa chevelure. L'ayant compris, je me précipitais vers lui et sans lui dire un mot je maintenais le cierge jusqu'au moment où je me rendais compte qu'il revenait à lui. Je n'exagère en rien ce que je dis de sa grande sainteté.

» Tout à fait remarquable était la façon dont il communiait aux saints Mystères. Tout ce que nous dirions ne saurait le décrire et ne se peut concevoir par l'imagination. Alors, il ne vivait pas sur la terre, mais dans d'autres mondes invisibles et secrets ; il recevait réellement le Christ dans son cœur. Ses lèvres en témoignaient, son visage tressaillait de joie et d'allégresse, tandis que ses mains ascétiques étaient étendues en signe de profonde reconnaissance. Après la communion, il baisait le saint Calice, il inclinait légèrement la tête sur lui et il priait.

» Je ne me rappelle pas qu'il ait jamais procédé à une « enosis », c'est-à-dire à verser une seconde fois de l'eau chaude dans le saint Calice, chaque fois qu'il fallait communier de nombreux fidèles. J'avais remarqué cela souvent au cours des saintes pannychides, lorsque presque toute l'assemblée s'approchait de la divine communion. Ainsi, ce qui se dit dans la prière : « Est rompu et partagé l'Agneau de Dieu, le Fils du Père, lui qui est rompu sans être divisé, lui qui est mangé partout et jamais consumé, mais qui sanctifie ceux qui y participent », était une réalité, parce que jamais le saint Calice ne s'épuisait, quelque fut le nombre des communiants.

» Lors de la consommation, il était si soigneux qu'il me faisait une profonde impression. Après avoir consommé, il épongeait plusieurs fois l'intérieur du Calice, il le baisait souvent et il se détachait de la

sainte prothèse, comme s'il avait goûté au plus riche repas. C'était en réalité son principal aliment quotidien, « le Pain qui est descendu du ciel », parce que je ne l'ai jamais vu prenant un repas à table et mangeant comme les autres hommes ou dormant dans un lit. J'avais l'honneur de l'accompagner dès la fin de la divine Liturgie, parfois à la maison de son digne fils, parfois à la cellule de l'église saint Jean. Je le vis offrir, après l'avoir béni, le repas qu'on lui avait apporté, le refusant et s'excusant, parce qu'il était rassasié et qu'il n'avait pas faim. Minime était la nourriture qu'il prenait une fois par jour.

» Dieu l'avait pourvu du charisme de la prévision. Il prédit à beaucoup d'hommes ce qui devait leur arriver, soit pendant leur confession, soit aussitôt après la Liturgie. A moi personnellement, lorsque j'étais âgé de dix ans, il avait prédit que je me ferais prêtre et que je suivrais la voie du clergé non marié. Il en appelait beaucoup par leur nom sans les avoir connus préalablement. Il les conseillait et les encourageait à une vie honnête, il découvrait ceux qui étaient tombés dans des fautes graves et en particulier ceux qui avaient une double vie irrégulière, chaque fois qu'ils l'approchaient. Dans ces cas, il recommandait la célébration du sacrement de l'Eucharistie en même temps que celle de la Pénitence.

4. Mort du P. Nicolas Planas

» Quand sa fin fut prochaine, abattu par la maladie, il me parla de son proche voyage vers l'éternité et il me révéla beaucoup de choses peu compréhensibles à mon esprit encore jeune ; je m'attristais, parce que j'allais être privé bientôt d'un tel Père spirituel. Beaucoup de faits merveilleux se sont produits durant ses derniers jours qui ne sont pas faciles à révéler en ce monde. Proportionnellement à ses dispositions d'âme, chacun peut comprendre beaucoup en accompagnant les saints Pères au dernier stade de leur vie. Sa mort fut réellement la mort d'un saint. Il parlait avec le Christ Sauveur, le suppliant d'accueillir son âme et d'accorder le repos à son corps appesanti. Il a vécu comme un juste et il s'est endormi comme un saint du sommeil de l'homme de Dieu, le 2 mars 1932, jour anniversaire de son ordination sacerdotale.

» La nouvelle de sa mort se répandit en un clin d'œil dans sa paroisse et à travers toute la ville d'Athènes. Sa dépouille vénérée fut transportée dans l'église Saint-Jean et fut exposée à la vénération durant trois jours sur l'insistance pressante de ses paroissiens, sans

qu'on ait procédé à un embaumement et sans avoir subi la moindre altération. Des milliers de fidèles, hommes de tout âge et de toute classe, accoururent pour rendre hommage à son corps vénérable. Il fut inhumé le 5 mars en présence d'une foule immense ; l'archevêque d'Athènes, Chrysostome Papadopoulos († 1938) présida à ses funérailles. Dans l'éloge funèbre qu'il prononça, il fit allusion aux grandes et rares vertus du prêtre défunt Nicolas Planas, exaltant comme il convenait ses nombreux charismes et son action sacerdotale exceptionnelle dans la vigne du Christ Sauveur. Pour prouver le grand respect dont il était entouré dans l'Église, il évoqua la foule des fidèles qui assistait à son inhumation. Il parla ensuite de la grande réputation qu'il avait acquise comme confesseur et il l'assimila à un des grands Pères de notre Église ».

Bibliographie

Fredericus Stegmüller. — Repertorium biblicum medii aevi. t. VI, VII, Commentaria (anonyma). Madrid, Cons. Sup. Investigaciones cientificas, Instituto Francisco Surez, 1959 ; in-4, 530 + 510 p.

On se souvient que le plan général de ce monumental inventaire de la littérature biblique latine médiévale comprend huit volumes. Le t. I rassemble les *incipit*, sommaires et titres (cfr *Irénikon*, 1952, p. 93) ; et les t. II à V. les commentaires bibliques classés par ordre alphabétique des auteurs cités (*Ib.*, 1954, p. 482). Les deux volumes présentés ici, recueillent les commentaires d'auteurs anonymes, classés par ordre alphabétique du lieu de conservation des manuscrits. Cet ensemble comporte une masse imposante de 3.380 articles. La ville qui possède le plus grand nombre de mss. de cette sorte est Paris avec 616 n^{os} ; Rome et le Vatican ensemble n'arrivent qu'à 201. Dans cet ordre de statistique, les villes universitaires émergent, ainsi que les fonds monastiques. Ainsi Munich et Oxford (142 et 140 n^{os}) sont suivies de Troyes, jouissant de l'héritage de Clervaux, à bonne distance devant Londres et Vienne (96 et 86 n^{os}). Einsiedeln, Uppsala et Bamberg (76, 72, 71) marquent des points devant Bâle (60) et Barcelone (55), tandis que Berlin, cette fois, ne compte que 44 n^{os}, soit à peine davantage que Carcassonne (40) et Bruxelles (35), où ont abouti les fonds de nombreuses abbayes. — Les descriptions suivent les mêmes conventions codicologiques que les tomes précédents. Les textes répertoriés sont de langue latine, auxquels s'ajoutent quelques traités composés d'après le latin, p. ex. un commentaire au *Cantique* en néerlandais à Westmalle (abbaye cistercienne, prov. Anvers, Belgique), et une *Vie de Jésus* en français à Namur, tous deux du XVe siècle. On réserve pour le dernier volume (t. VIII), les introductions et dissertations qui permettront d'exploiter plus à fond les méditations de « l'âge de la foi » sur les Livres sacrés, messages dont notre génération aura pour mission de dégager les leçons permanentes.

M. F.

Fr. Paschke. — Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Ueberlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte. (Coll. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 90). Berlin, Akademie-Verlag, 1966 ; in-8, XXIX-321 p. DM. 66.

Comme le sous-titre de cet ouvrage l'indique, ce livre consigne les résultats d'une enquête sur l'histoire et la transmission du texte d'une partie fort négligée de la littérature pseudo-clémentine : les deux « epitomai ». Si, en ce qui concerne l'origine et les sources des apocryphes pseudo-clémentins, elles sont moins importantes que les Homélies et les Recognitions, elles s'avèrent pourtant fort précieuses tant pour l'établissement du texte critique de celles-là, que par le rôle qu'elles ont joué dans la vie liturgique byzantine. En effet, les deux « epitomai » pseudo-clémentines sont présentes d'une manière massive dans les ménologes (25 nov.) et synaxaires byzantins, donc dans les manuscrits liturgiques. Elles y ont supplanté entièrement les Homélies et les Recognitions dont l'orthodoxie était plus que suspecte. Nous connaissons une double recension du texte des « epitomai » : la première (E), résumé orthodoxe remanié des Homélies, antérieur au Xe siècle, la seconde (e) une paraphrase de (E) de la main de Syméon Métaphraste et qui prédomina dans le monde byzantin. Dans cette étude on trouvera donc d'une part les renseignements qui ont trait à l'histoire des recherches faites jusqu'à ce jour au sujet des « epitomai », aux manuscrits utilisés par les éditions imprimées, à leur valeur et aux problèmes que posent les annexes dont elles sont suivies (un récit du martyre de Clément et le récit d'un de ces miracles posthumes). On y trouvera d'autre part le relevé des manuscrits que l'édition critique emploiera, ainsi que leur classement. Nous pouvons espérer que l'A., après des travaux préparatoires aussi exemplaires, puisse mener également à bien l'édition critique projetée.

M. v. P.

M. Hornschuh. — Studien zur Epistula Apostolorum. (Patristische Texte und Studien 5). Berlin, de Gruyter, 1965 ; in-8, 136 p., DM 38.

La plus importante des épîtres apocryphes, l'*Epistula Apostolorum*, avait été éditée critiquement et analysée il y a près de cinquante ans par C. Schmidt. Depuis, notre connaissance du christianisme de la première moitié du second siècle s'est considérablement élargie. M. Hornschuh s'efforce donc de dégager à la lumière de ces données nouvelles les lignes maîtresses de l'*Epistula Apostolorum* et les influences qu'elle reflète (judéo-chrétiennes, hermétiques, antignostiques...). L'origine et la date de composition de cet écrit sont également contestées. L'A. estime, à juste titre, pouvoir le dater de la première moitié du IIe siècle. Il donne la préférence à la thèse d'une origine égyptienne, malgré l'attrait de la thèse d'une origine d'Asie Mineure. Cette hypothèse risque pourtant, faute d'arguments probants, de ne pas pouvoir emporter l'assentiment de tous. Ouvrage stimulant donc, qui restera une contribution valable à une meilleure connaissance d'un document précieux du christianisme ancien.

M. v. P.

Ephrem de Nisibe. — Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron. Traduit du syriaque et de l'arménien. Introduction, traduction et notes par L. Leloir. (S. Chr. 121 (Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 438 p. 39 FF.

Cet ouvrage reprend, en l'adaptant, — résumant ou omettant, et développant suivant les cas — ce que l'A. avait écrit au cours de ces dernières années sur le *Diatessaron* de Tatien commenté par S. Ephrem, à savoir tout d'abord, en 1953, le commentaire traduit en arménien (*CSCO* n°s 137 et 145), puis, en 1962, le commentaire syrien original (*The Chester Beatty Monographs*, 8), ainsi qu'un fascicule des *Subsidia CSCO* (n° 200) : *Doctrines et méthodes de S. Ephrem d'après son commentaire de l'Évangile Concordant*, en 1961. Avec cette différence toutefois que les deux premiers ouvrages comportaient des traductions latines, tandis que celui que nous recensons est une traduction française sans textes originaux. Non que cela soit plus facile : une traduction latine faite mot à mot peut laisser intacts des passages obscurs sans les éclaircir, ce qu'une langue vivante ne supporte pas. Il faut savoir gré au traducteur de sa patience et d'avoir su conjuguer les deux textes où en les utilisant avec sagacité. — L'œuvre de S. Ephrem, appréciée par toutes les générations chrétiennes — aux belles époques du moyen âge latin, on citait volontiers des passages de ses œuvres (p. ex. Florus de Lyon, *Rev. bén.*, 1947, p. 160 sv.), — a comme servi de base à l'hymnographie byzantine par l'intermédiaire des mélodes syriens hellénophones (Cfr TOMADAKIS, dans *Stud. biz. e neoellen.* 1957, p. 389 sv.). Le chapitre III de l'ouvrage du P. Leloir, *Doctrines et méthodes...* (« L'herméneutique de S. Ephrem »), auquel il ne fait malheureusement que renvoyer ici, comporte une douzaine de pages qui, résumant la doctrine du commentaire au Diatessaron, énoncent toute la substance de l'hymnographie du Triode et de la fête de la Croix. O. R.

Méliton de Sardes. — Sur la Pâque, et Fragments. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. PERLER (S. Chr. 123). Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 288 p., 27 FF.

Ptolémée. — Lettre à Flora. Analyse, texte critique traduction, commentaire et index grec par G. QUISPEL. 2e édition (S. Chr. 24 bis). *Ibid.*, 1967, in-12, 116 p. 14,40 FF.

La découverte par Campbell Bonner, en 1936, du *Traité sur la Pâque* de Méliton de Sardes (appelé alors par lui « Homélie sur la Passion »), avait donné aux chercheurs la joie de lire une œuvre entière d'un auteur du IIe siècle dont on ne connaissait que des fragments. Dom Pitra avait cru, au siècle passé, mettre la main sur une *Clavis melitoniana*, mais ç'avait été une fausse découverte. M. Bonner a été plus heureux, et c'est de son opuscule paru jadis, que M. Perler nous donne ici une édition peut-être définitive, avec, en fin d'ouvrage, les fragments connus d'autres œuvres du même écrivain. De cet auteur, que Polycrate d'Éphèse appelait un des « grands luminaires » de l'Église (EUSÈBE. *H. E.* 5, 24, 5), nous est ainsi parvenu un traité, entièrement articulé sur l'Écriture, de tout le mystère du salut, depuis les données de l'Exode jusque dans l'eschatologie. L'éditeur, M. Perler, avait publié déjà en 1960 (Coll. *Paradosis*, 15) une étude approfondie des questions critiques soulevées par l'édition du Traité sur la Pâque. L'un ou l'autre érudit avait nié l'attribution à Méliton : M. Nautin (cfr *Irénikon* 1955, p. 458), pris encore à partie ici (p. 18, note 1) ne s'est point rallié à la thèse favorable à l'authenticité, devenue de plus en plus probable, semble-t-il, depuis les dernières décou-

vertes. Les arguments négatifs sont exposés et étudiés une nouvelle fois dans l'Introduction.

Quant à la réédition corrigée, revue et augmentée de la *Lettre à Flora* de Ptolémée, par M. Quispel, notons qu'elle comporte cette fois un index des mots grecs qui ne figurait pas dans l'édition précédente. On en trouvera une notice dans *Irénikon*, 1952, p. 91.

O. R.

Cyrille de Jérusalem. — Catéchèses mystagogiques. Introd. texte critique et notes du A. Piedagniel. Trad. de P. Paris (S. Chr., 126). in-8, 208 p. 24 FF.

La figure de Cyrille de Jérusalem, objet de discussions et de controverses en son temps, continue à l'être encore aujourd'hui à propos de l'attribution des cinq catéchèses mystagogiques. Le P. Piédagniel, qui en a fait la présentation et l'édition critique, a concentré exclusivement son attention sur ce problème. Le fait qu'il a publié les seules catéchèses mystagogiques sans les prébaptismales nous avertit déjà de la difficulté concernant une paternité précise. Son travail est le fruit d'une heureuse collaboration avec des spécialistes, tels que le P. Botte et l'abbé Richard. Son scrupule à indiquer chaque fois l'aide reçue (par ex. pour la lecture des textes arabes et arméniens) témoigne de l'honnêteté et de l'ouverture de sa méthode. Il sera intéressant de lire les listes des opinions contraires à l'attribution à Cyrille, basées sur des arguments de tradition manuscrite, littéraire et liturgique. Beaucoup ont fait proposer le nom du moine Jean, successeur de Cyrille en 387. En effet, la différence de ton entre les catéchèses prébaptismales et mystagogiques est notable. Toutefois aucun argument ne semble dirimant, selon le P. P., contre l'unicité de l'auteur; c'est pourquoi sans se laisser entraîner à un jugement hâtif, il reste sur les mêmes positions de prudence que Quasten. Les objections liturgiques (présence d'éléments postérieurs à Cyrille, comme l'épiclèse, le Pater et la prière pour les empereurs) ont un certain poids dans la discussion en faveur de Jean. Les notes du texte comme du reste l'introduction elle-même se réfèrent toujours à ces problèmes critiques. Quelques mots à propos de ce que Photius appelait *ὑψηλὴ θεολογία* de l'auteur, auraient rendu la présentation plus brillante et eût interessé le lecteur en vue de l'approfondissement spirituel du texte. D. Gi.

Jean Chrysostome. — La Virginité. Texte et introduction critiques de M. Musurillo S. J. Introduction générale, traduction et notes de B. Grillet (S. Chr. 125). Paris, Cerf, 1966 ; in 12, 416 p. 42 FF.

Cette édition vient heureusement enrichir la série d'ouvrages anciens sur la virginité dont aiment à s'occuper les modernes. L'époque où S. Jean Chrysostome l'écrivit demandait quelques apologies, et elles ne manquent pas dans le traité. C'était aussi l'époque de la grande ferveur monastique, à laquelle le saint docteur avait voulu avoir sa part. La présentation du texte est soignée et est une contribution de grande classe.

L'*Introduction générale* nous a paru un peu prolixe, ne faisant grâce d'aucun détail dans les notes, pas toujours du reste très utiles. Les index sont bons et conformes aux exigences des études d'aujourd'hui. — Ce n'est pas sans inconvénient qu'on recourt à des collaborations diverses pour un même ouvrage. Ainsi le P. Musurillo considère (p. 88) comme la première traduction en une langue moderne du traité celle que Mitterrutzner a fait paraître en 1869 dans la *Bibliothek der Kirchenväter* (I, Kempten, p. 154-282). Or, cette traduction avait été devancée par plusieurs traductions françaises, notamment celle de Bareille, mentionnée ici comme parue en 1864 dans l'introduction de Grillet (p. 73), et celle de Duchassaing, dans l'édition de Jeannin (Bar-le-Duc) de la même année (t. 2, p. 125 sv.). Celle qui nous est livrée aujourd'hui est à la fois très fidèle et lisible. On en constatera la valeur en relisant par exemple ce que le patrologue Guillon dans sa *Bibliothèque choisie des Pères de l'Église* (Bruxelles 1829, t. XI, p. 33 et suiv.) écrivait des traducteurs nombreux de S. Jean Chrysostome à cette époque. O. R.

Matthias Dietz. — Vom Reichtum des Schweigens. Ein Zeugnis der Ostkirche. Geistliche Antwortbriefe der Schweigemönche Barsanuph und seines Schülers Johannes (6. Jahrh.). Ausgewählt und zum ersten Male ins Deutsche übersetzt. Paderborn, Schöningh et Zürich, Thomas-Verlag, 1963 ; in-8, 132 p., DM 8,40.

Dom Lucien Regnault. — Maîtres spirituels de Gaza. Barsanuphe, Jean et Dorothée. Textes choisis, traduits et présentés par D. L. R. Solesmes, Abbaye, 1967 ; in-12, 267 p.

En 1960 (p. 254 s.) notre revue a signalé la nouvelle édition grecque, parue en cette année, des *Questions et Réponses* des saints Barsanuphe et Jean. En même temps elle annonçait l'édition de la traduction intégrale de cette œuvre dans les *Sources Chrétiennes* par le P. Regnault. En 1966, la *Patrologia Orientalis*, t. 31 a commencé l'édition critique du texte, avec traduction anglaise, préparée par le Rév. D. J. Chitty. « La traduction française intégrale de ce texte critique prendra place ultérieurement dans Sources Chrétiennes » nous annonce ici (p. 45 et p. 263) le P. Regnault. Un choix restreint, mais excellent, de textes classés par ordre de matière a été faite dans la présente traduction allemande sous les titres : amour envers Jésus, le prochain et soi-même ; prière, maîtrise du corps, réponses données à des évêques, vertus professionnelles de l'abbé, école de vertus pratiques dans les différentes circonstances de la vie, le diable, etc. La traduction a été faite d'après l'édition slave du P. Païsij Veličkovskij (1722-1794), achevée en 1795 par son disciple Dorothée. Le P. Dietz n'indique pas d'édition ; il s'agit sans doute de celle préparée par la *Kozeljska Optyna Pustynj* et publiée à Moscou en 1852 (cfr *Irénikon* 1966, p. 305).

Après une longue introduction sur ce haut lieu de sainteté que fut au VIe siècle le désert de Gaza et sur la spiritualité de ses maîtres, le P. Regnault présente ici un choix de 150 lettres classées d'après les destinataires : hésychastes, cénobites, laïcs et évêques (p. 46-194). Il les fait suivre de la *Doctrine spirituelle de Dorothée*, fils spirituel de Barsanuphe et Jean, et de la *Vie de Dosithée*, cette petite perle de l'hagiographie

chrétienne et monastique. Pour un bon nombre des lettres il a pu se baser sur le texte établi par le Rév. Chitty. Il a pris les extraits de Dorothée présentés sous une forme systématique, dans sa propre édition parue dans les « Sources Chrétiennes » (cfr *Irénikon* 1963, p. 418 ss.). A bon droit il insiste dans l'Avant-propos sur le fait que ces documents, malgré leur idéal de sainteté très élevé et exigeant, sont de ceux qui ont encore le plus de chances de plaire à nos contemporains par leur caractère simple, vivant et concret. Dans ces témoins d'une spiritualité très équilibrée et d'une inspiration purement évangélique, les chrétiens pourront fréquenter facilement les richesses spirituelles des Pères orientaux, chose instamment recommandée par le Décret sur l'œcuménisme de Vatican II.

I. D.

Konstantinos Doukakis. — *Ὁ Μέγας Συναξαριστής*. T. 10, juin ; t. 11, juillet ; t. 12, août. Athènes, Orthod. Christianikai Henoseis, 1964, 1965, 1966 ; in-8, 286 + XVI-356 + 326 p.

Avec ces tomes-ci, la partie du sanctoral de la réédition de l'œuvre bien connue du P. Doukakis (1845-1908) commencée en 1948, est arrivée à son terme. Manquent encore le Triodion et le Pentikostarion. *Irénikon* en annonçant les volumes précédents a relevé le genre et le but de cette collection de Vies des saints (1953, p. 89 ; 1961, p. 117 ; 1963, p. 143 et 564). Le R. P. Angelos Nisiotis, le père spirituel et président des *Christianikai Henoseis*, fêtera le 25 novembre 1967 le 50e anniversaire de son ordination sacerdotale. A cette occasion on ne manquera pas de lui témoigner la reconnaissance due pour le bien qu'il a fait à son Église par le moyen des *Henoseis*. A la fin du t. 12 il donne un résumé très court des Vies des néomartyrs, dont il a voulu accentuer l'importance pour l'histoire de l'Église et de la Nation grecques sous l'occupation turque.

I. D.

Panagiotis N. Trempelas. — *Λειτουργικοὶ τύποι τῆς Δύσεως καὶ Διαμαρτυρομένων* Agenda. (*Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας*). Athènes, « O Sotir », 1966 ; in-8, 388 p.

Dans ce volume le savant liturgiste réédite des études parues précédemment dans *Θεολογία* et dans l'*Epetiris* de la Faculté de théologie d'Athènes. D'après les meilleurs travaux occidentaux (p. ex du P. Jungmann pour le rite romain), l'A. expose l'évolution et le contenu des rites liturgiques de l'Occident après leur différentiation définitive à partir du VIIIe siècle : romain, ambrosien, gallican, mozarabe et celtique, dans la liturgie eucharistique, les autres sacrements, le calendrier. Ce manuel destiné surtout aux étudiants en théologie complète ainsi celui consacré aux rites des Églises d'Égypte et de l'Orient (cfr *Irénikon* 1965, p. 557). Il constitue un premier essai de ce genre chez les Grecs. L'A. avait encore prévu un volume ultérieur pour l'histoire postérieure du culte dans l'Église orthodoxe ; on regrettera que d'autres occupations, surtout dans le domaine pastoral de la mission intérieure, semblent avoir réduit ce plan à l'état d'« un rêve irréalisé ». Se basant surtout sur W. D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship, its Development and Forms*

(Londres 1945), l'A. donne à la fin (p. 332-373) un aperçu rapide des « révisions du culte par les réformateurs » en y distinguant cinq écoles, représentées par Luther, Zwingli, Bucer, Calvin et Cranmer. Un index détaillé des noms et des termes clôture le volume. I. D.

Antoine Joubeir. — La notion canonique de rite. Essai historico-canonique. Deuxième édition. Rome, Analecta OSBM, (Série II, Section I), 1961 ; in-8, 100 p.

William W. Basset. — The determination of Rite. Rome, Analecta Gregoriana, 1967 ; in-8, 281 p. 5,70 dl.

« Plus que difficile, le problème que le rite pose aux canonistes est un problème confus et diffus » affirme l'A. au début de cet ouvrage. Et il procède à l'analyse des divers sens du mot rite, l'examine du point de vue historique, liturgique, juridique et communautaire. Malgré le soin avec lequel il a poursuivi son investigation, il en trouve la conclusion plutôt décevante. En présence de la confusion régnant encore autour de la notion de rite, il pense que le rite canonique est celui qui sert de base à la distinction des fidèles dans l'Église. Un rite est canoniquement distinct d'un autre quand il se rapporte à une communauté distincte. Le rite canonique est donc un système liturgique et disciplinaire qui ne se détermine que par la référence à une communauté. Celle-ci doit être comprise de façon à pouvoir réunir tous les fidèles qui, soit par leur origine, soit par une adhésion personnelle, font partie de ce que constituait jadis une Église ou une nation ou une Église d'une nation.

L'étude de M. Basset sera lue avec intérêt et profit après celle de M. Joubeir à laquelle elle se réfère à quelques reprises, relevant, entre autres, l'affirmation sur le caractère insoluble du mot rite. Dans un exposé très clair et précis l'A. examine la question du rite comme terme juridique et il en étudie le développement historique à la lumière du droit canon et de la jurisprudence de l'Église. Mettant les points sur les très nombreux « i » se dégageant de son analyse, il rappelle qu'après une période de confusion, le terme rite finit par signifier, dans le schéma de la réforme liturgique du Concile de Trente, un système des lois et dispositions liturgiques et disciplinaires. Selon la conception canonique actuelle c'est le rite qui spécifie une Église particulière — gouvernée par sa loi propre, dotée de sa constitution hiérarchique et de sa discipline. L'A. estime que la législation actuelle est trop rigide et qu'il conviendrait de l'assouplir pour permettre à la hiérarchie locale de tenir davantage compte des besoins des communautés. H. C.

Otto Nussbaum. — Kloster, Priestermonch und Privatmesse. Theophaneia Beiträge zur Religions-und Kirchengeschichte des Altertums. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1961 ; in-8, 286 p., 11 tabl.

Cette monographie est d'un grand intérêt historique et sera sûrement appréciée par les liturgistes soucieux de remonter aux sources dans le travail de renouveau de nos jours. Entreprenant sa recherche, l'A. n'entend pas poursuivre celle de J. Wagner, *Altchristliche Eucharistiefeiern im kleinen Kreis* (ungedr. Diss., Bonn, 1949) qui aboutit à l'ébauche de la

messe votive au Ve siècle. — La messe privée étudiée ici est celle qui est célébrée uniquement par dévotion personnelle du prêtre, ce qui est devenu possible dans les monastères où le nombre des moines-prêtres excéda les besoins du ministère. En Occident les communautés religieuses composées primitivement de simples moines finirent par avoir la majorité de leurs membres ordonnés ou destinés à l'être. N'étendant pas son examen au monachisme oriental, l'A. signale cependant que la même tendance s'y manifesta également ; au Ve siècle il y avait un prêtre dans chaque monastère en Orient. — C'est la règle de S. Benoît (art. 62) qui permit au monachisme de l'Occident de revêtir un aspect sacerdotal. Celui-ci s'accentua encore du fait des activités missionnaires, particulièrement en Angleterre, sous le pontificat de Grégoire le Grand. En 610, le synode de Rome se prononça pour l'ordination des moines. Au début du IXe siècle 23 à 32 % des religieux en Occident étaient prêtres et la majorité des autres devait être ordonnés. — Après cet aperçu historique, l'A. constate que ce fut le souci de la sanctification personnelle qui poussa vers la célébration privée (« missa pro semetipso sacerdote » dans le missel de Bobbio de 700). Les premières indications sur la célébration privée datent du VIe siècle et viennent des monastères irlando-écossais. On en trouve par la suite la confirmation dans l'*Ordo Romanus* 15 de 770. L'A. établit une liste de 43 références pour les années entre 385 et 847, qui illustrent la question faisant l'objet de son étude (pp. 272-4). A partir du VIIIe siècle l'institution de la messe privée s'est généralement répandue et arriva à son apogée au XIIe. Les derniers chapitres de l'ouvrage analysent les *consuetudines* réglant la célébration privée. Chaque moine-prêtre qui n'est pas frappé de sanctions, peut célébrer journellement ; les jours de jeûne et des grandes fêtes, il faut, en principe, communier à la grand-messe conventuelle. Il est admis et même recommandé de célébrer pour les confrères défunts et étrangers, commémorés au monastère. Les *consuetudines* prescrivent les modalités de préparation à une messe privée, mais les rubriques relatives à la célébration même furent seulement établies au XIe siècle par Bernard de Cluny. On en voit la spécification dans onze tableaux figurant à la fin du livre et qui permettent de constater que la pratique actuelle ne s'en est pas beaucoup écartée. — Souhaitons avec l'A. que sa recherche puisse être poursuivie pour la période ultérieure allant jusqu'au Concile de Trente.

H. C.

Konstantinos Dim. Frankos. — *« Ἡ παιδικὴ λατρεία » ὡς θεσμὸς λατρευτικῆς ἀγωγῆς καὶ χριστιανικῆς μορφώσεως τῶν παίδων. Συμβολὴ εἰς τὴν ἐπιστήμην τῆς χριστιανικῆς ἀγωγῆς.* Ioannina, 1963 ; in-8, 141 p.

L'A., professeur à la Faculté de théologie de l'université de Salonique depuis 1965 s'est spécialisé dans les problèmes de la formation liturgique des enfants. Dans la présente étude, il approfondit certains aspects déjà développés dans sa dissertation doctorale (cfr *Irénikon* 1962, p. 438 s.). Comme point de départ il prend les souvenirs que lui avaient laissés les offices divins auxquels il avait pris part comme enfant dans sa ville natale de Ioannina et dans les villages voisins. Comme points de comparaison lui servent la genèse de l'institution d'un culte pour les enfants

dans les Églises hétérodoxes et sa place dans les Églises protestantes d'aujourd'hui. Un chapitre spécial expose l'institution du culte spécial pour les enfants dans l'Église catholique, ses formes et sa signification au point de vue du mouvement liturgique dans les pays de l'Europe occidentale. Le troisième et dernier chapitre s'occupe du problème de liturgies spéciales pour les enfants dans l'Église orthodoxe de Grèce. L'A. en répète la nécessité, malgré que le problème se pose tout autrement que dans les Églises occidentales hétérodoxes. Il mentionne les opinions relatives à cette question de plusieurs spécialistes et les efforts faits dans ce sens, parmi lesquels celui de l'archevêque Chrysostomos Papadopoulos qui, de 1927 à 1929, a célébré régulièrement la Ste Liturgie pour des élèves dans la chapelle de l'archevêché, mais avait dû cesser à cause des violentes critiques dont cela fut l'objet. Son collaborateur actif avait été le P. Emm. G. Mytilinaios (cfr *Irénikon* 1962, p. 62). L'insistance du gouvernement national Kollias sur l'éducation chrétienne scolaire des enfants et l'assistance obligatoire des écoliers en groupes à la Liturgie soit le dimanche soit le samedi (dans les grandes villes) que ce gouvernement vient de prescrire pourront inciter les responsables à étudier et suivre les conseils pratiques que donne le professeur Frankos dans cette question (cfr *Irénikon* 1967, p. 279). I. D.

T. Matura. — **Célibat et communauté. Les fondements évangéliques de la vie religieuse.** (Lumière de la foi, 33) ; Paris, Cerf, 1967; in-12, 128 p.,7, 50 FF.

J. Galot. — **Les Religieux dans l'Église,** selon la Constitution *Lumen Gentium* et le Décret sur la charge pastorale des Evêques. Gembloux, Duculot ; Paris, Lethielleux, 1967 ; in-12, 158 p., 100 FB.

Le premier de ces deux ouvrages cherche à apporter de la lumière sur le Décret conciliaire *Perfectae caritatis* concernant les Religieux. Il le fait avec entrain et optimisme, sur des données historiques souvent superficiellement élaborées, mais qui permettent à l'A. de s'aventurer en des perspectives parfois douteuses, dont il prend du reste volontiers la responsabilité en les présentant comme méthode de recherche. La communauté serait, selon lui — et suivant quelques appréciations déjà connues — un succédané débordant du célibat, en lequel il fait consister le point de départ de la vie religieuse. Qu'il en ait été le point de départ historique lointain, du moins en un certain sens, nous ne le contesterons guère, mais il faut lui ajouter, en son temps fort, l'érémitisme, ce qui cadre mal avec les conceptions de l'A. Il nous semble pourtant que la vie religieuse, surtout considérée dans sa première élaboration, c'est-à-dire dans le monachisme est, dans sa racine même, beaucoup plus qu'un renoncement aux noces charnelles ; elle est, par amour pour le Christ, un renoncement à tout — *dedit omnia sua* —, *y compris ces noces*, ce qui est bien différent. — Nous ne sommes pas loin de penser que la crise actuelle qui se produit dans le clergé en raison d'une sorte de mutation, réelle ou supposée, due à la psychologie des profondeurs est le résultat d'une confusion qui a été faite en Occident entre la vie monastique et l'état sacerdotal, confusion que l'Orient a évitée par la conservation intacte de l'idéal monastique d'une part, et du clergé marié, du moins

dans les rangs inférieurs, d'autre part. L'encyclique récente de Paul VI sur le célibat met le doigt sur cette sorte d'impasse, et contient, au fond, dans ce qu'elle a de meilleur, une apologie inconsciente mais sans réserve, du célibat monastique.

Nous sommes d'accord avec l'A. du second ouvrage pour reconnaître que l'insertion du chapitre sur les religieux dans la Constitution *Lumen Gentium* n'est pas en tout une réussite, et qu'il s'y trouve beaucoup de notions qui attendent encore leur mise au point. L'A. fait ici l'historique détaillée de la construction de ce chapitre dans le schéma, et se sert, à cette fin, de plusieurs interventions conciliaires qu'il commente assez longuement. Le fond du débat amorcé en ce livre est la question de l'exemption. A ce point de vue, il nous paraît que le Concile a été un tournant, mais qu'il a pris le coude dans une largeur telle que les situations existantes ne sont guère bousculées. L'évolution lente, à laquelle l'Église est promue depuis le Concile à ce point de vue, devra amener un peu à la fois un équilibre meilleur entre le service des ordres religieux dans l'Église et les nécessités des Églises locales. O. R.

A. Perchenet. — Renouveau Communautaire et Unité Chrétienne. Regard sur les communautés anglicanes et protestantes. Paris, Mame, 1967 ; in-8, 480 p. 25 FF.

L'A. formée aux disciplines historiques, animatrice de l'*Amitié* et soucieuse de nombreux contacts œcuméniques, nous donne un ouvrage très vivant, jailli d'informations directes, sur un sujet lié en profondeur au problème de l'unité chrétienne. Mgr Willebrands dans son texte d'introduction met en relief cette expérience vécue. Une première partie, préfacée par le Dr. A. M. Ramsey, nous fait expérimenter le développement et les préoccupations des communautés anglicanes, depuis le milieu du siècle dernier. Après un heureux survol de la tradition spirituelle de l'anglicanisme, nous saisissons comment c'est dans le contexte du Mouvement d'Oxford, lui-même renouveau d'Église, que s'établirent les premières communautés (Clewer, Wantage, Cowley). Comme les suivantes, elles devront s'intégrer à une Église d'abord un peu rétive (question des vœux, formation du « conseil des communautés, etc.). Mais c'est une nouvelle orientation, surgie d'une autre université, l'« École de Cambridge » (marquée par exemple avec F. D. Maurice et son « christianisme social » d'une ouverture sur le monde) qui entraînera deux fondations typiquement anglicanes, la communauté de la Résurrection (Mirfield) et la société de la Ste Mission (Kelham). Notons comme une des rares lacunes, que A. P. aurait pu dire un mot de L. Thornton, théologien de Mirfield vénéré par le P. Curtis et surtout de A.-G. Hebert de Kelham qui fit beaucoup pour la Bible et la liturgie. Le XXe siècle verra l'éclosion progressive de monastères proprement contemplatifs (West Malling, Haywards Heath — dont l'aumônier, le chan. Rea, le rédacteur de *Réunion* est récemment décédé —, Nashdom, les Servantes du Christ, à Burnham, Burnham Abbey, Fairacres [Oxford] et ses embranchements). Notons les très intéressantes précisions données sur les fondations « au-delà des mers ». La recherche de l'unité a été particulièrement stimulée en ces lieux de prières, de réflexions et par les pionniers du futur œcumé-

nisme : Portal, Halifax et surtout l'abbé P. Couturier à l'occasion duquel on peut lire quelques pages sur Amay-Chevetogne. Aujourd'hui ces communautés, dont un bon nombre deviennent jubilaires, s'« anglicanisent » davantage et prennent leur part à l'*aggiornamento*, comme en témoigne une participation aux Conférences sur la vie religieuse à notre époque. Certaines sont en recherche liturgique et l'A. nous décrit la nouvelle eucharistie de Fairacres (qui ressemble fort à celle de West Malling). — Pour les Églises de la Réforme — texte préfacé par le Pasteur J. Bosc — il est d'abord fait état des récents travaux sur la vie religieuse, en particulier concernant la pensée des Réformateurs, comme aussi de la tradition spirituelle de ces Églises, surtout dans les renouveaux piétistes. On constate que là aussi c'est vers le milieu du siècle dernier que renaît la vie communautaire, mais jusqu'à une époque récente en France, Suisse et Allemagne sous la forme des « maisons de diaconesses », dont le caractère — elles mettent l'accent sur le « service » — correspond davantage aux catégories réformées. A.P. offre à ce sujet une documentation très au point. Au XXe siècle apparaissent des précurseurs : les « Veilleurs » à la spiritualité des Béatitudes, « Église et Liturgie », centré sur le renouveau liturgique parmi des groupes de pasteurs, enfin — moins connue — l'Union de prière de Charmes (Ardèche) : ceux-ci tracèrent à des degrés divers la voie aux « nouvelles communautés » de langue française : Pomeyrol et surtout Grandchamp et Taizé, dont l'originalité ne saurait cependant être contestée. Parallèlement l'A. dessine une esquisse des « nouvelles communautés » qu'elle a visitées en Allemagne (Ste Marie de Darmstadt) et, plus proches de Taizé et Grandchamp, Casteller Ring (Franconie) et Imshauen, près de Bebra. Quelques notes sur les petites communautés de Scandinavie. Ces derniers temps ont vu un renouveau parmi les communautés de diaconesses aussi bien en Allemagne (influence de Bonhoeffer) qu'en France (Reuilly). En des sens divers elles ont approfondi la valeur de leur consécration et vocation. — Un index fournit la liste (avec leur adresse) de toutes les communautés anglicanes, des statistiques sur les diaconesses de type allemand (50.000, là et ailleurs) avec adresse des communautés, enfin « nouvelles communautés protestantes » avec adresse. Livre qui sera lu avidement par bien des œcuménistes. H. M.

Paul-Werner Scheele. — Opfer des Wortes Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden. Paderborn, Schöningh, 1960 ; in-8, 288 p., DM 12,50.

Un recueil analogue parut en italien en 1957 et l'année suivante en traduction française (*La Prière Anthologie des prières de tous les temps et de tous les peuples.* Choix et préface par Alfonso di Nola. Paris, Seghers). — L'originalité de la présente publication qui reproduit 376 textes provenant de tous les coins de la terre consiste en leur classement : ils sont groupés d'après les versets du Pater. Le livre débute par un commentaire succinct mais pertinent relatif à la prière des païens, d'Israël, du Christ et des chrétiens (celles de l'Ancien et du Nouveau Testament ne figurent pas parmi les textes reproduits). Ce qui a déterminé le classement du matériel, c'est l'analyse de la prière du Seigneur qui exprime le cri de toute âme humaine vers son Créateur. H. C.

Nikolaus v. Arseniew. — Die geistigen Schicksale des Russischen Volkes. Graz, Styria, 1966 ; in-8, 304 p. 28 DM.

Auteur de nombreux livres sur la spiritualité russe, N. Arseniew nous présente dans ce nouveau volume un large tableau des destinées du peuple russe et nous montre les forces qui ont forgé le caractère national. Il s'arrête longuement sur les littératures comme reflet des aspirations du peuple et nous montre en quoi les populations du Nord de la Russie diffèrent de celles du Sud du point de vue spirituel, social et culturel. Pour illustrer un des traits que l'auteur considère comme typiquement russe : la contradiction dans le comportement et le genre de vie, il nous donne un exemple historique assez inattendu ; celui du collaborateur le plus intime de la Grande Catherine, le prince Potemkine, organisateur des régions méridionales de la Russie. Il fait preuve durant toute sa vie d'un dynamisme et d'une activité extraordinaires, avec une absence de volonté, une paresse et une mélancolie à toute épreuve. Fondateur de villes et administrateur hors ligne, Potemkine, était comme nous le présente l'auteur un fantaisiste et même un homme épris de théologie. Passant à la caractéristique de la vie religieuse en Russie, N. Arseniew nous montre comment l'Église orthodoxe par sa liturgie, par l'exemple de ses saints et par son ascèse a contribué à former le caractère national. La Russie peut être considérée comme un point de rencontre des spiritualités occidentale et orientale et comme une synthèse des cultures de l'Orient et de l'Occident. La deuxième partie du livre est consacrée à différents problèmes sociaux et en particulier au servage, à son abolition, à l'épanouissement économique du pays durant les dernières années avant la Révolution et aux causes lointaines de cette dernière. L'A. termine sur une note optimiste en soulignant que l'intérêt toujours plus grand des jeunes générations en URSS pour l'histoire du pays et pour la littérature classique russe est un signe du renouveau des forces vivantes du pays. Certes, dans l'exposé des traits nationaux, l'A. nous donne le pour et le contre, mais il nous semble qu'il exagère un peu les traits négatifs tels que l'abus de boissons. Nous sommes étonnés de ce que « le Nord de la Russie » soit placé au nord de la Volga (?), expression plus qu'imprécise, le grand fleuve ne formant en aucun cas une frontière entre le Nord et le Sud de la Russie. La région des « terres noires » n'est pas non plus le centre du pays. Ces petites remarques n'enlèvent rien à la valeur du livre qui peut être vivement recommandé à tous ceux pour qui le problème russe reste une énigme. P. K.

La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie. Introduction de Yves M.-J. Congar, O. P. ; (Coll. Unam Sanctam 52). Paris, Éd. du Cerf, 1965 ; in-8, 393 p.

Dom Adrien Gréa. — L'Eglise et sa divine constitution. Préface de Louis Bouyer. Tournai, Casterman, 1965 ; in-8, 520 p.

XXII Semana española de teologia (17-28 sept. 1962) : **Teologia del Episcopado.** Madrid, Libreria del Consejo superior de investigaciones cientificas, 1963 ; in-8, 621 p.

Bien que la doctrine de la collégialité épiscopale ait été remise en valeur, grâce au concile du Vatican II, l'étude du sujet, au triple point

de vue historique, théologique et canonique, s'impose plus que jamais en vue d'en approfondir et préciser toutes les implications. Le premier volume ci-dessus mentionné se compose principalement des rapports donnés dans deux rencontres théologiques, l'une tenue au monastère de Chevetogne (1963), l'autre à Constance (1964). En voici le contenu global : S. Paul, témoin de la collégialité et de la primauté (Jacques Dupont) ; Collégialité selon les papes du Ve s. (Joseph Lécuyer) ; La collégialité et le vocabulaire épiscopal du Ve au VIIe s. (Hilaire Marot) ; La collégialité épiscopale en Occident au M. A. (Yves M.-J. Congar) ; La collégialité au concile de Constance (Charles Moeller) ; Synode permanent et collégialité épiscopale dans l'Église byzantine au premier millénaire (Joseph Hajjar) ; L'expérience orientale de la collégialité épiscopale et ses requêtes (M.-J. Le Guillou) ; La collégialité épiscopale selon quelques théologiens de la papauté (Giuseppe Alberigo) ; Primauté et Collégialité (T. I. Jimenez-Urresti) ; Comment concilier le collège épiscopal et la primauté ? (G. Dejaifve) ; L'exercice collégial du pouvoir par le corps épiscopal (S. Dockx). Le volume se termine avec trois études œcuméniques : Collégialité et primauté ; Réflexions d'un Orthodoxe sur les problèmes historiques (Pierre L'Huillier) ; La structure collégiales de l'Église chez Calvin et au Vatican II (Al. Ganoczy) ; Point de vue anglican (D. W. Allen et A. M. Allchin).

La réédition du livre de Dom Gréa sur *L'Église et sa divine constitution*, paru en 1885, sera encore d'un précieux appui dans tout ce travail de réflexion. Le P. Bouyer souligne avec raison dans sa préface combien Vatican II, avec ses textes sur l'Église et l'œcuménisme, « rend la pensée de ce précurseur plus actuelle que jamais » (p. 10). La bibliographie a été heureusement mise à jour dans les nombreuses notes.

Le gros volume de la *XXIIe Semaine espagnole de Théologie* (1962) comprend quinze articles sur les thèmes principaux concernant la théologie de l'épiscopat, fournissant là-dessus une vaste information, forcément limitée à l'époque qui précède immédiatement le concile du Vatican II. Le professeur Antonio M. Javierre met en relief toute l'importance de ces recherches, dans son article portant le titre significatif : *L'Episcopat : problème œcuménique crucial* (pp. 457-572). T. S.

Panagiotis N. Trembelas. — Dogmatique de l'Eglise catholique orthodoxe I et II (Textes et Études théologiques). Préface de S. E. le Cardinal Bea, Trad. par l'Archimandrite P. Dumont. Bruges, Desclée de Brouwer et Éditions de Chevetogne, 1966 et 1967. deux vol. in-8, 644 + 444 p., 450 et 400 FB.

Irénikon a recensé longuement, lors de leur parution en grec, les deux premiers tome de la Dogmatique du Prof. Trembelas, et nous devons y renvoyer le lecteur (*Irén.*, 1960, pp. 381-385). Un troisième tome a paru depuis lors (Athènes 1961), comprenant les sacrements et l'eschatologie. Les deux premiers viennent d'être édités en une excellente traduction française, par un de nos confrères de Chevetogne, l'Archimandrite Pierre Dumont et nous devons en dire quelques mots. Quant au troisième, il suivra ultérieurement, comprenant, du moins il faut l'espérer les 32 pages de précieux index que l'A. a joints à son ouvrage pour l'ensemble. — La

dogmatique du Trembelas représente l'enseignement complet de l'Église orthodoxe grecque sous sa forme la plus classique, de la part d'un auteur convaincu de la véracité exclusive de son Église, et de plus très conservateur. De ce point de vue, celui qui consultera son ouvrage ne pourra pas se croire entraîné dans des théories aventureuses. Dans les questions qui nous séparent, l'A. prend une position très rigide. Et quoique ce livre ne soit pas remarquable par une pensée originale, et soit en grande partie fait de citations patristiques — du reste très utiles à trouver ainsi rassemblées — il constitue, pour le professeur de théologie qui, dans nos pays, doit instruire aujourd'hui ses élèves sur l'Orthodoxie, un instrument de travail qui n'existait pas jusqu'à présent. — Le t. I comprend une introduction sur les sources et les principes fondamentaux de la dogmatique, le traité de Dieu et de la Trinité, et le traité de la création. Le t. II comprend la christologie, la théologie de la grâce et l'ecclésiologie. On retrouve ici, en ajoutant les matières du t. III cité plus haut, à peu de chose près le plan du *De Fide orthodoxa* de S. Jean Damascène, qui a servi de point de départ aux sententiaires et aux summistes de notre moyen âge. — Les citations latines, assez nombreuses sont maintenues dans leur langue originale (fréquemment S. Augustin y apparaît, mais généralement comme un auteur en marge de la vraie tradition) ; les citations grecques sont traduites. L'ouvrage est préfacé par le Cardinal Bea, qui s'est réjoui, en tant que président du Secrétariat pour l'Unité, de voir par ce livre la pensée de l'Orthodoxie orientale, rendue accessible aux catholiques.

O. R.

Emmanouïl I. Karpathios, métropolite de Cos. — *'Εξομολογητική.* Tome II, 1e et 2e parties : *Φύσις, παθολογία, διαγνωστική, θεραπευτική, διεύθυνσις καὶ ἐπιτίμησις τῶν ἁμαρτημάτων καθ' ἕκαστον.* Athènes, 1962-63 et 1965 ; in-8, 438 et 614 p.

Titos Matthaiakis, métropolite de Paramythia. — *'Εξομολογητική.* Athènes, 1965 ; in-8, 292 p.

Au début de juin le patriarcat œcuménique accepta la démission de Mgr Emmanouïl comme métropolite de Cos, atteint par la limite d'âge. Né sur l'île de Nisyros en 1887, il étudia à l'école théologique de Chalki, fut ordonné diacre en 1915 et prêtre en 1916. Jusqu'à sa nomination de métropolite de Cos en 1947 il a été connu surtout comme professeur de religion et prédicateur à Athènes. *Irénikon* (1958, p. 264) a déjà relevé les qualités du premier volume de son *Exomologitiki*, paru en 1957. L'A. a réimprimé et traduit en grec cette recension au début du deuxième tome (p. 8 s.). Son sous-titre indique assez bien la méthode suivie. La première partie expose d'abord les questions de la physiologie morale de l'homme et de la psychologie du pécheur, puis donne des conseils pratiques aux pères spirituels pour les péchés envers Dieu d'abord, ensuite envers la société et envers nous-mêmes, en distinguant les différentes classes d'hommes d'après leur profession et leur âge depuis les patriarches jusqu'aux paysans et aux romanciers. Suit un index très détaillé. La deuxième partie du volume consiste dans une liste alphabétique de 325 vices et péchés, chaque fois avec l'indication de leur nature, pathologie, diagnose, thérapeutique et *kanonismos* (pénitence). Puisse cette « phar-

macothèque spirituelle » aider les confesseurs en Grèce dans leur tâche difficile. L'A. a fait un ample usage de la littérature italienne et française (cfr aussi *Irénikon* 1960, p. 258 ; 1961, p. 253).

En juin 1966 le séminaire spirituel du clergé de Grèce installé au monastère Pentéli avait délivré, depuis sa fondation en octobre 1957, 632 diplômes de confesseurs à 21 séries de prêtres qui y avaient suivi un cours spécial de deux mois. Un des professeurs du début et encore pendant l'année 1962-1963, étant alors *synodikos*, fut le métropolite Titos de Paramythia. En 1963 il soumit au Saint-Synode un programme réformé des cours qui fut accepté. Il comprend cinq matières : *Exomologitiki*, explication des saints Canons, morale chrétienne, explication du Nouveau Testament, éléments de psychologie et de pédagogie. Le livre présent est le résumé du premier cours pour lequel sont prévues 144 heures à raison de trois heures par jour. Il se divise en une partie générale où le maître envisage différents aspects et circonstances surtout pratiques de la confession, et une partie spéciale où il donne des conseils pour le traitement des pénitents divisés en une vingtaine de catégories, distinguées d'après l'âge et la profession. Notons la prescription incorporée dans la loi 2200/1940 sur les églises et prêtres paroissiaux, art. 48, § 7 d'après laquelle le candidat à la prêtrise doit présenter entre autres documents une « kanoniki symmartyria » de son confesseur qui atteste après la confession que le pénitent n'a pas d'empêchements qui lui interdisent l'accès à la prêtrise. Mgr Emmanouïl donne quatre formulaires de ce *témoignage* (t. II, IIe partie, p. 293 s.) ; on en trouve un aussi dans le *Grand Evchologion*. Il est lu avant la *chirothésie* du sous-diacre devant l'évêque et l'assemblée. Parmi les empêchements canoniques se trouvent, en vertu des anciens canons, les péchés contre le sixième commandement (*l. c.*, p. 288-292 ; d'après Mgr Emmanouïl l'évêque lui-même devrait recevoir la confession du candidat à la prêtrise). I. D.

Herbert Hammans. — Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 7). Essen, Ludgerus-Verlag, 1965 ; in-8, XXVI-305 p. DM 28.

Rapportant dans quelques 300 pages les différentes théories catholiques récentes sur le développement du dogme, cet ouvrage est un modèle de travail consciencieux et patient, qui a valu à l'A. le titre de docteur en théologie de l'université d'Innsbruck. Les thèses allemandes qui dominent si parfaitement les littératures étrangères sont en effet de plus en plus rares. Après un survol rapide des éléments préparatoires à une doctrine du développement du dogme jusqu'au XIXe s., l'A. s'étend un peu plus longuement sur l'école de Tubingue (se basant sur les travaux de Geiselmann) et la théorie newmannienne (s'appuyant surtout sur Walgrave et Chadwick). C'est au XIXe s. en effet, sous l'influence de la philosophie du temps et l'étude approfondie de l'histoire du dogme, que naît le problème spécifique du développement du dogme. Et ce sont plus spécialement les travaux de Möhler, Newman et surtout de Günther qui ont occasionné l'entrée de ce problème dans l'horizon de la théologie romaine, représentée avant tout par l'école de Rome (Perrone, Passaglia,

Schrader. L'A. se base ici sur le travail de W. Kasper). Suit la période moderniste, où déjà sont engagés plusieurs auteurs, qui font l'objet principal de cette thèse : les théories sur le développement du dogme depuis 1920 jusqu'à nos jours. Ces théories, l'A. essaie de les classer en trois catégories : ceux qui tentent une explication *historique* du problème (déjà les Apôtres auraient eu un savoir plus ou moins explicite des dogmes définis ultérieurement), ceux qui en donnent une explication plus *intellectualiste* (les théories des trois dominicains : Schultes, Tuyaerts et Marin-Sola) ou plus spécifiquement *théologique* (Charlier, Rahner, Dhanis etc.). Le résultat de cet exposé est assez décevant. Il montre au fond que les différentes approches n'ont fait que rendre le problème plus compliqué, voire insoluble. Chaque théorie met de la lumière sur un autre aspect de la foi de l'Église, dont le mouvement global, insaisissable, conditionne en dernière instance le développement du dogme. C'est pourquoi l'unanimité de foi (sur un point déterminé) de pasteurs et fidèles, constitue, d'après l'avis commun des théologiens, un fondement suffisant pour la proclamation d'un nouveau dogme, lequel peut changer complètement les données du problème théorique du développement. Aux théologiens alors de recommencer leur puzzle. Ce problème n'a pas échappé à l'A., mais il ne s'est guère rendu compte qu'ici est engagé la question du *sens* des théories qu'il rapporte. A quoi sert ce jeu de cloche-pied derrière une évolution, qui vous échappe au moment décisif ? Les données réelles du problème, leur connexion historique et les nuances des différentes théories auraient pu, à mon avis, être résumés honnêtement en une centaine de pages (au lieu de 300 avec d'innombrables redites) et on aurait eu alors encore 200 pages pour poser le problème de l'herméneutique et du sens de ces disputes passablement formalistes et apparemment sans ascendant concret sur le mouvement actuel des idées. S. B.

Günter Altner. — Schöpfungsglaube und Etwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin. Zurich, EVZ-Verlag, 1965 ; in-8, 136 p.

— Charles Darwin und Ernst Haeckel. Ein Vergleich nach theologischen Aspekten mit einem Geleitwort von Wulf Emmo Ankel. (Theologische Studien, Heft 85.) Ibid. 1966 ; in-8, 81 p.

Théorie de l'évolution sous tous ses aspects, velléité humaine de considérer le monde selon ses idées préconçues, tendance de l'homme de ne pas voir clairement la ligne de démarcation entre lui et Dieu — trois thèmes puisés chez Darwin, Nicolas Hartmann et Iwand, servent du point de départ à l'A. dans l'étude du problème indiqué dans le titre de l'ouvrage. L'examen des doctrines de Haeckel, Zockler, Beth, Otto, Titius et Heim ainsi que de celle du P. Teilhard oriente l'A. vers l'impossibilité d'une synthèse. Leurs idées sont trop disparates ; Haeckel rejette l'intervention de Dieu Créateur dans l'évolution et considère l'univers comme Dieu. Cette théorie fascina les auteurs de la première moitié du siècle. Ils admettent néanmoins l'intervention de Dieu dans le monde, mais non sans réserves. A la recherche d'un compromis, ils recourent à l'aide de la philosophie et finissent par pencher vers le panthéisme (Teilhard de Chardin donne à l'A. l'impression de poser même

l'évolution de Dieu...). L'ontologie de Hartmann n'apporte pas de solution non plus. Il exalte l'autonomie de l'homme et tombe dans la téléologie. En présence de cette confusion dans les idées, l'A. préconise une orientation directe vers le Dieu Créateur qui agit par le Christ, donnant à l'homme une nouvelle liberté — libération de l'ontologie et de la métaphysique et une ouverture sur la science de la nature susceptible de prouver que Dieu créa le monde, le donna à l'homme et soumit ce dernier à sa volonté. L'A. pose la thèse que, uniquement celui qui comprend la création, peut présenter l'évolution. A ce propos il souligne le christocenrisme de la doctrine de création de Karl Barth. Chez Bultmann, Braun et Buri il ne voit que l'accentuation de l'opposition entre la foi et la science et le rétrécissement du rôle de Dieu. La montée vers l'*Omega* du P. Teilhard ne lui paraît pas une proclamation suffisante du royaume du Christ dans le sens de sa thèse à lui. Examinant le problème du point de vue des sciences modernes, l'A. estime que la biologie pourrait prouver la création dans le sens théologique, mais, dans son stade actuel, elle s'accompagne inévitablement de l'ontologie et de la métaphysique. La lutte du darwinisme contre la conception physico-théologique du monde n'est pas dépourvue de tragique. La théologie doit admettre une étude objective des phénomènes qui puise sa liberté dans la rencontre du Créateur dans Jésus-Christ, et l'Église ne doit pas refuser à la science naturelle la liberté d'une étude objective qui ne peut que favoriser la foi. — Ouvrage bref, mais très nourri, et d'une grande utilité en rapport avec le dialogue œcuménique le plus largement compris.

La constatation ci-dessus s'applique encore davantage à la seconde étude qui frappe par son ouverture tout en restant fidèle à la théologie. Cette dernière ne peut pas éviter le dialogue avec les sciences naturelles, ce qui demande une sérieuse préparation. La disposition à chercher en commun la solution du problème du monde et de l'homme existe dans les deux camps. La publication de la présente étude coïncide avec le centième anniversaire de la parution de *Generellen Morphologie der Organismen* de Haeckel qui résume tout son monisme. Ce qui incita l'A. à entreprendre maintenant sa recherche c'est l'essai contemporain d'« épurer » le monisme ainsi que l'orientation de la biologie moderne à remonter aux origines de la théorie de sélection. Après un aperçu rapide des idées de Darwin et une analyse plus détaillée de celles de Haeckel, l'A. en souligne l'intérêt actuel surtout en ce qui concerne Darwin. Celui-ci, sans en être conscient, a fait un travail de pionnier pour un point essentiel de la foi chrétienne — problème du commencement et de la fin, lequel reste toujours ouvert à la science. Darwin ne s'est pas décidé à se prononcer sur la question de Dieu. Car on ne peut pas nier l'existence de Dieu à la lumière de ce qu'on désigne comme lois de la nature. La tâche de la théologie, sa fonction de garde (Wachtamt) de la biologie et des autres sciences naturelles consiste à démontrer, en dialogue avec ces sciences, la puissance créatrice de Dieu par le Christ. Et, comme il ressort des systèmes de Darwin et de Haeckel, c'est l'homme qui constitue l'objet classique de la démonstration. H. C.

Jean Bosc, Maurice Ferrier-Welti etc. — Vatican II : Points de vue de théologiens protestants. (Unam Sanctam 64). Paris, Cerf, 1967 ; in-8, 272 p., 22,50 FF.

Cet ouvrage appartient à la série *Vatican II, Textes et commentaires des Décrets conciliaires.* Il est préfacé par le Cardinal J. M. Martin et est introduit par une note préliminaire du Pasteur H. Roux, qui a pris soin de recueillir les collaborateurs suivants : J. Bosc, *La Constitution dogmatique « Lumen Gentium » ;* M. Ferrier-Welti, « *La Constitution sur la Révélation divine et la controverse entre catholiques et protestants* »; P. Romane Musculus, *La Constitution sur la liturgie ;* H. Roux, *Le Décret sur l'Œcuménisme ;* A. Roux, *Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église ;* L. Joubert, *La Déclaration sur la liberté religieuse ;* A. Finet, *Plaidoyer pour la liberté chrétienne ;* F. Lovsky, *La Déclaration sur les religions non chrétiennes ;* H. Bruston, *L'Église et la vocation humaine ;* G. Richard-Molard, *Dignité du mariage et de la famille ;* P. Burgelin, *L'essor de la culture ;* G. Casalis, *Vie sociale, vie politique, paix et communauté des nations.* — Indépendemment de la valeur technique de chaque étude, cet ouvrage est un signe des temps. Comme l'a noté le Pasteur H. Roux dans son liminaire, « il a été rédigé sous la responsabilité de la Commission des relations avec le catholicisme de la Fédération protestante de France » et, paraissant aux Éditions du Cerf, ajoute-t-il, « cette fraternelle hospitalité constitue déjà en elle-même un signe et une précieuse confirmation de la volonté d'ouverture au dialogue œcuménique, qui restera sans aucun doute une des caractéristiques majeures de Vatican II » (p. 13). L'élément positif, qui est relevé à chaque page, de l'ouverture du catholicisme dans et après le concile tranche singulièrement sur le régime statique de l'époque postridentine, dont on peut dire qu'elle est close. Nous nous sommes rappelé en lisant ce livre, cette phrase peut-être prophétique que le Prof. orthodoxe B. Zenkovskij de Saint-Serge, a répétée plusieurs fois : « Tant que la pacification ecclésiastique et l'union ne se fera pas dans l'Occident lui-même, il ne pourra se produire rien d'essentiel dans les relations de telle ou telle partie de l'Occident chrétien avec l'Orient » (*Irénikon* 1939, p. 218). N'empêche que le mouvement pour l'unité met toutes les Églises et confessions en mouvement les unes vers les autres, et il importe qu'aucune ne ralentisse ; mais, à mesure où se fait la marche, certains rapprochements se dessineront peut-être qu'on n'avait pas tout d'abord escompté être les premiers, même si la lenteur générale de l'avance se révèle appartenant à la ligne eschatologique.

O. R.

Hendrik Kraemer. — Théologie du laïcat. Traduction de Anneke Musacchio avec une préface de W. A. Visser't Hooft. Genève, Labor et Fides, 1966 ; in-8, 153 p.

L'édition originale de cet ouvrage parut en anglais en 1958, cinq ans avant la publication par le COE de « The Layman in Christian History » (Cfr *Irénikon* 1966, p. 228), — jalons préparant le climat général qui aboutit au *Décret sur l'Apostolat des Laïcs* du Vatican II. L'A., laïc lui-même, orientaliste, expert en l'histoire des religions, ancien directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, donne la quintessence de sa réflexion

basée sur une vaste connaissance du monde et préconise l'engagement du laïc pour le renouveau de l'Église. Considérant ce problème comme un des signes de notre temps, il en étudie les antécédents théologiques depuis les premiers siècles chrétiens jusqu'à l'époque moderne. Ceci l'amène à la constatation qu'une authentique théologie du laïcat devrait faire partie de la doctrine de l'Église et il se réfère au P. Congar : « Au fond, il n'y aurait qu'une théologie du laïcat valable : une ecclésiologie totale » (p. 66). L'Église se trouve de nos jours au milieu du monde qui ne présente pas d'affinité pour elle (Occident) ou qui lui est hostile (Orient). Ce sont les laïcs, qui, vivant et travaillant dans ce monde, font chaque jour l'expérience de l'abîme entre la proclamation de l'Église et les tendances du monde. L'une des conséquences nécessaires d'une théologie du laïcat sera de briser cet isolement qui est contraire à la nature et à la vocation de l'Église. Celle-ci consiste à pénétrer le monde. Pour atteindre cet objectif, il faut que l'Église redevienne une communauté christocentrique et christocratique et reconnaisse sans réserve le rôle essentiel joué par les laïcs ; car, quoique l'Église, pour des raisons importantes, soit devenue institutionnelle, elle reste toujours charismatique, et tous y remplissent la fonction de l'apostolat et du ministère, qu'ils soient consacrés ou non. H. C.

J. C. Murray, E. Schillebeeckx, etc. — La Liberté religieuse. Exigence spirituelle et problème politique (L'Église en son temps). Paris, Centurion, 1965 ; in-8, 224 p., 13,90 FF.

A. F. Carrillo de Albornoz.—Le Concile et La liberté religieuse. Trad. de l'espagnol par G. Maillot. (L'Église aux cent visages, 26). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 248 p., 13,80 FF.

Le problème de la liberté religieuse est devenu, au premier chef, un problème œcuménique. Le comité central du COE avait, lors de l'Assemblée d'Evanston en 1954, décidé la création d'une commission pour étudier les rapports du « prosélytisme et de la liberté religieuse » et, après différents remaniements, un exposé définitif en avait été rédigé lors de l'Assemblée de New Delhi en 1961 (on le trouvera dans l'ouvrage recensé, p. 202 sv). Dès lors, la question — non plus sous ancienne forme de « tolérance », mais sous un nouvel énoncé beaucoup plus enraciné dans la nature même de l'homme, — prendrait corps aussi dans la théologie catholique comme un des problèmes majeurs posés à la conscience chrétienne contemporaine. Le Concile se devait de s'en occuper. Aussi, dès le début de son existence, le Secrétariat pour l'Unité avait-t-il cherché à substituer à la vieille « tolérance », la notion de liberté religieuse. Ce ne fut pas sans peine que le problème put être présenté ainsi, car la querelle du libéralisme était toujours vivante, surtout dans l'enseignement. La 1re étude, de plus de 100 pages présentée ici, du P. J. C. COURTNEY MURRAY, le spécialiste le plus en vue de cette question, est intitulée *La liberté religieuse au Concile*, et expose le problème et son histoire dans toute son ampleur. La 2e, du P. SCHILLEBEECKX, *Notion de vérité et la tolérance* établit, à partir de la philosophie de la personne humaine, bien que d'une manière qui respecte la théologie traditionnelle, la nécessité d'élargir les vieux cadres pour y percevoir les vraies exigences d'une

saine liberté religieuse. Une simple phrase relative à l'Encyclique *Humani Generis* fera comprendre au lecteur perspicace l'angle de sa position : « L'encyclique n'approuve la tendance au , ressourcement ', aux concepts bibliques et patristiques, que si cette attitude n'est pas inspirée par la méconnaissance des précisions conceptuelles postérieures » (p. 127) — précisions quelquefois restrictives et limitatrices. Les quelques pages qu'il consacre au modernisme sont pleines de riches aperçus. La 3e étude, du P. Liégé, *La liberté religieuse, impératif de la mission* met l'accent sur le caractère libérateur qu'apporterait (et qu'apporta de fait : cette étude avait paru déjà en 1964, durant la IIIe session du Concile) un décret conciliaire sur la liberté religieuse au point de vue de la pastorale missionnaire. Quelques pages enfin (4e étude) d'un anglican, M. Carrillo de Albornoz, *Vers une conception œcuménique de la liberté religieuse*, l'homme le plus spécialisé au COE exposent les principaux malentendus, craintes etc., qui ont empêché jadis la doctrine de la liberté de s'énoncer sans préjugés. L'A. avait publié déjà en 1959 son *Roman Catholicism and religious Liberty* (Genève, WCC), opuscule très serein alors très apprécié du Secrétariat romain de l'unité, et qui a servi beaucoup à éclairer les positions. Ces études sont aujourd'hui complétées par un autre petit volume, post conciliaire celui-ci, — du même A. — *Le concile et la Liberté religieuse*, où non seulement il met en valeur la doctrine conciliaire et le progrès qu'elle a apporté dans les idées, mais où il invite les chrétiens de toutes catégories à se remettre devant leur conscience, et à user d'une manière plus efficace de la liberté, don de Dieu, pour affermir tous leurs engagements. — Une question pour terminer : nous nous sommes souvent demandé pourquoi, dans tous les débats conciliaires ou circa-conciliaires concernant la liberté religieuse, la doctrine prégnante de Berdiaev n'avait pas davantage été mise à profit. O. R.

P. Burke, H. de Lubac etc. — Théologie d'aujourd'hui et de demain. (Cogitatio Fidei 23). Paris, Cerf, 1967, in-8, 226 p. 28,50 FF.

En 1966 s'est tenu au Collège St-François-Xavier de Chicago un symposium qui avait pour objet « les principaux problèmes que doit affronter l'Église aujourd'hui ». A cette rencontre, prirent part des théologiens catholiques, protestants et un orthodoxe (Schmemann). Les Actes de ce Symposium sont présentés ici par le P. Burke. Ils ont déjà paru dans une édition anglaise, et forment une contribution utile aux problèmes de religion et de non-religion, de l'athéisme, du judaïsme, du sacré du nouvel horizon de la vie humaine, des problèmes eucharistiques, de la liberté et de la vie trinitaire, de la disparition des conflits entre les confessions religieuses etc. Tous les AA. sont des théologiens réputés. Voici leurs noms et le titre de leurs études: H. de Lubac, Une double tâche proposée au théologien par « Gaudium et Spes » ; J. Daniélou, Christianisme et religions chrétiennes ; Y. Congar, Religion et institution ; K. Rahner, Théologie et anthropologie ; E. Schillebeeckx, Intelligence de la foi et interprétation de soi ; J. M. Metz, L'Église et le monde ; Ch. Davis, Intelligence de la présence réelle ; A. Schmemann, Liberté dans l'Église ; G. A. Lindbeck, Le cadre du désaccord « catholique-protestant » ; J. Sittler, Le problème majeur de la théologie protestante aujourd'hui. O. R.

René Marlé. — Dietrich Bonhoeffer. Témoin de Jésus-Christ parmi ses frères. (Christianisme en mouvement 1). Tournai, Casterman, 1967 ; in-12, 164 p. 120 Fb.

Alan Richardson. — Le Procès de la religion (Même coll. 2). Ibid., 1967, in-12 ; 132 p., 90 Fb.

Lesslie Newbigin. — Une religion pour un monde séculier (Même coll. 3) ; Ibid., 1967 ; in-12, 176 p., 135 Fb.

La Collection *Christianisme en mouvement* vaut d'abord d'être présentée. Sous la direction du P. Marlé, elle entreprend de livrer au public cultivé les œuvres de théologiens ou penseurs religieux dont les préoccupations sont axées sur les problèmes qui tourmentent les croyants et incroyants d'aujourd'hui, et spécialement de révéler au public français les œuvres d'écrivains étrangers. Comme telle, cette collection émerge entre toutes celles qui paraissent en ce moment. — La physionomie de Bonhoeffer est retracée non seulement à l'aide de ses lettres de prison, comme beaucoup l'ont fait (« visionnaire inquiétant » dit l'A. chap. IV), mais à partir de l'ensemble de toute son œuvre, où il apparaît comme un ecclésiologue de grande race, comparable à ce qu'avait été au siècle passé Jean-Adam Moehler.

L'ouvrage de Richardson, doyen de anglican d'York, est un ensemble de six conférences faites en 1965. Sous des dehors de simplification, il touche avec une remarquable profondeur, une étonnante perspicacité et un humour pacifiant les problèmes qui rendent tragique aujourd'hui l'adhésion du croyant aux mystères de la foi. D'une culture étonnante et d'une science exégétique très sûre, l'A., ancien professeur à l'université de Nottingham a les qualités qu'il faut pour apaiser les inquiétudes et réduire à des proportions équilibrées les théories changeantes qui chatouillent les oreilles. C'est le premier ouvrage de cet auteur traduit en français. Ce ne sera pas le dernier.

Lesslie Newbigin est plus connu des milieux francophones, pour diverses traductions déjà existantes de ses œuvres, et pour le séjour qu'il fit au COE il y a quelques années. C'est toujours le même problème du sécularisme dans un monde qui entend trouver ses lois en lui-même qui est traité dans cet ouvrage. L'A. est de ceux qui croient fermement que le chrétien peut et doit jeter un regard optimiste sur le processus de sécularisation. La foi chrétienne est selon lui, seule à pouvoir s'opposer efficacement à une pseudo-divinisation matérialiste du monde moderne. — Les trois ouvrages sont préfacés par R. Marlé.

O. R.

L'Esprit nous a rassemblés. Témoignages d'évêques au Concile. (L'Évangile au XXe siècle, 15). Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 244 p. 12 FF.

Mgr Elchinger, etc. — Le courage des lendemains. Paris, Centurion, 1966 ; in-12, 214 p.

Dix évêques, touchés par un éditeur qui ne se nomme pas, ont été interrogés et ont répondu à une enquête. Leur témoignage concernant le Concile, tout en étant très varié dans sa forme, signale très souvent les mêmes découvertes : la fraternité universelle avec ceux que l'on a

rencontrés, l'esprit de prière, l'œcuménisme, l'Orient, l'Église des pauvres etc. Chez plusieurs, qu'on sent dépourvus de l'art d'écrire, c'est le cœur qui répond en des accents très pastoraux. Cinq Français (GUYOT, SCHMITT, BOILLON, LE CORDIER et un anonyme), un Algérien (DUVAL), un Tchèque (BERAN), un Belge (HIMMER), un Allemand (ANGERHAUSEN), un Espagnol (MORALEJO) et un Américain (PRIMEAU) montrent leur évolution, leur ouverture progressive aux problèmes modernes, et leur confiance dans les fruits du Concile. On est heureux d'apprendre qu'« aucun évêque ne tremblera plus, devant les personnages ' curiaux ', d'un faux respect ni avec le sentiment d'une indigne indépendance » (Angerhausen, p. 189). — Notons ces sous-titres, dans la 2de contribution de Mgr Schmitt sur l'esprit d'équilibre : « Pas de pastorale sans théologie et inversement ; pas d'adoration de Dieu sans promotion de l'homme et inversement ; pas de préparation du royaume de Dieu sans construction de la cité terrestre et inversement ; pas d'œcuménisme sans fidélité à l'intégrité de la foi et inversement ; pas de prophétisme sans institution et inversement ; pas d'Écriture sans tradition et inversement ; pas de hiérarchie sans peuple de Dieu et inversement ; pas de collégialité sans primauté et inversement ».

L'ensemble des études contenues dans le second ouvrage, — et qui doivent avoir été toutes des conférences dont l'unité ne s'aperçoit pas très bien, — a été recueilli par Mgr ELCHINGER, jadis coadjuteur, actuellement évêque de Strasbourg, pour inviter les chrétiens d'aujourd'hui à prendre leurs responsabilités devant la chiquenaude conciliaire. C'est en tous cas le sens du dernier chapitre, dû à sa plume, et qui s'intitule « Le courage des vraies options », — si explosives que soient les forces d'aujourd'hui : l'homme technique, les jeunes, l'attente des pauvres. — Un témoignage du Prof. J. L. LEUBA campe résolument dans le nouvel « espace œcuménique » les éléments d'Église qui ont opposé au XVIe siècle les chrétiens d'Occident les uns contre les autres (« Protestants et catholiques s'interrogent »). Le P. CONGAR dans une contre-partie (« Catholiques et protestants s'interrogent ») relève les questions que la réforme nous avait posées et auxquelles, après les avoir longtemps ignorées, « l'Église catholique a commencé de s'ouvrir » (p. 111). Ces deux témoignages constituent le centre du volume (introduit par Mgr Elchinger : « Risques et espérances de l'Église »), auxquels viennent s'ajouter quelques pages de Max THURIAN sur « le Défi du Concile » — renouveau de l'Église catholique — et un chapitre sur les laïcs de J. P. DUBOIS-DUMÉE.

O. R.

Hébert Roux. — Détresse et promesse de Vatican II. Paris, Seuil, 1967 ; in-8, 210 p.

Vittorio Subilia. — La nuova Cattolicità del Cattolicesimo. Una valutazione protestante del Concilio Vaticano secondo. (Nuovi Studi teologici, I). Turin, Claudiana, 1967 ; in-8, 314 p.

On possède déjà plusieurs ouvrages collectifs comprenant des contributions d'observateurs non catholiques au Concile sur tel ou tel sujet, telle ou telle Constitution (ou Décret). Voici deux témoignages personnels sur tout l'ensemble. Le Pasteur Hébert Roux a été un des observateurs

des plus qualifiés et des plus diligents. Le nombre de contacts qu'il a eus au Concile lui donne avantageusement audience. Il avait noté précieusement et analysé presque au jour le jour ses impressions, grâce à quoi il a pu nous livrer cet ouvrage, court, en somme, mais d'une très grande densité et admirablement écrit. La plupart des chapitres sont passionnants et supportent difficilement l'interruption. On y retrouve toute la vitalité inquiète, douloureuse, apaisante quelquefois, des problèmes débattus au fur et à mesure des journées. Beaucoup des impressions personnelles de l'A. seront non seulement celles d'autres observateurs non catholiques, mais d'un certain nombre d'œcuménistes catholiques qui ont pu vivre la succession des débats. Preuve qu'en beaucoup de points une consonnance secrète s'est établie au-delà du visible, et que la zone où l'on peut se rejoindre n'est pas illusoire. Les points doctrinaux qui ont progressé dans le sens d'un dialogue possible sont nombreux, même s'ils ont été souvent noyés dans les précautions inévitables qui reflètent les étapes d'une lutte où la majorité conciliaire a finalement remporté la victoire. Les pages sur le juridisme sont remarquables. Elles se situent surtout autour de la lutte qui s'est produite dans l'assemblée pour et contre la collégialité épiscopale (p. 126 sv.). « Quand on se reporte, y lisons-nous, aux ' incidents ' qui ont émaillé le cours des délibérations, on est frappé de voir que ce qui les provoquait n'était pas tant l'affrontement théologique entre des tendances diverses que les interventions ouvertes ou occultes de ceux qui, incarnant des autorités dérivées du droit positif, s'estimaient ' autorisés ' à intervenir dans le libre exercice de l'autorité de droit divin pour définir juridiquement les rapports de coopération entre le collège épiscopal et le pape » (p. 128). Bien que le titre de l'ouvrage soit « prudent », le bilan qu'on en retire est nettement positif. On le sent surtout à propos de ce que dit l'A. de l'œcuménisme et du travail du Secrétariat pour l'unité.

L'ouvrage de V. Subilia ressemble en plus d'un point à celui du pasteur Roux ; il en diffère aussi en beaucoup d'autres. Observateur au concile également, le doyen de la Faculté théologique de l'Église Vaudoise de Rome, fut comme H. R. — du moins depuis la 2e session — délégué de l'Alliance presbytérienne mondiale, lorsque celui-ci, auquel il fut substitué, le devint pour la Fédération protestante de France. L'ouvrage de V. S. présente le caractère d'une monographie très étoffée, plongeant plus dans une documentation copieuse que dans l'expérience immédiate d'un observateur retenu par sa charge, et qui a été moins en contact avec les pères du Concile. De plus, l'attitude de base est moins favorable, plus tendue, plus défensive. La présence des Vaudois dans la ville de Rome depuis leur installation en leur centre d'études n'a pas toujours été facile, et il en est resté une disposition un peu aigrie vis-à-vis de l'Église romaine. L'A. constate cependant — et il y insiste — sur l'état de mouvement dans lequel le catholicisme se trouve depuis le Concile, et il ne récuse pas les espérances que ce fait peut apporter. L'alternative se situe pour lui, comme en général chez tous les Vaudois et chez la plupart des protestants, mais c'est fort souligné ici : « ou l'Église ou l'Évangile ». Sans être le plus ouvert des professeurs de sa Faculté, il faut reconnaître que le Concile lui a donné l'occasion de modifier ses positions, sinon d'une manière fondamentale, du moins dans beaucoup d'affirmations où l'on

sent que des nuances ont été volontairement introduites. L'information de l'A., qui apparaît à toutes les pages, fera de son livre un véritable instrument de travail pour tous les œcuménistes. O. R.

II. HISTOIRE

Concilios visigóticos. Edición preparada por José Vives con la colaboración de Tomás Marín Martínez, Gonzalo Martínez Díez. Coll. España Cristiana. Barcelona-Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto Enrique Flórez, 1963 ; in-8, XX-580 p.

Iglesia y Derecho. Trabajos de la X Semana de Derecho Canónico. Salamanque. Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto San Raimundo de Peñafort, 1965 ; in-8, 370 p.

Depuis le concile d'Elvire (entre 300-306) jusqu'au 17[e] synode de Tolède (694) l'Espagne a connu 37 conciles dont les canons nous ont été conservés dans la fameuse collection *Hispana*. Leur importance pour l'histoire de l'Espagne et pour toute l'Église latine ne saurait être exagérée. Cette collection qui comprenait aussi 10 synodes byzantins, 9 africains, 17 gaulois et 103 décrétales des papes fut imprimée une première fois à Madrid de 1808-1821 par F. A. Gonzalez, directeur de la Biblioteca Nacional et reproduite au tome 84 de la Patrologie latine de Migne en 1862. En 1850 don Juan Tejada y Ramiro fit paraître une édition séparée des conciles espagnols avec traduction castillane, comme deuxième volume de sa collection des canons de l'Église espagnole. Depuis longtemps on sentait la nécessité d'une édition manuelle à l'usage des étudiants des universités. L'édition présente très soignée répond à ce besoin. Elle ne prétend pas être une édition critique (avec les variantes). Le P. Martinez Diez en prépare une de toute la collection *Hispana*. On a choisi un manuscrit pour chaque synode ; la préférence a été donnée à deux manuscrits d'El Escorial parmi les sept utilisés, puis on a suivi l'orthographe du manuscrit le plus fidèlement possible, avec toutes ces particularités. Tout en utilisant la traduction de Tejada, le professeur Martínez Díez en a fait une nouvelle plutôt « escolar y literal que no literaria » (p. XV). Des amples Indices doctrinal, historico hispanico, patristico, biblico », des « Initia » de los Canones et « Initia » biblica clôturent ce monument, témoin de la vitalité de l'Église espagnole avant l'invasion arabe.

L'Institut S. Raimundo de Peñafort qui publie aussi la *Revista Española de Derecho Canónico* depuis 1946, fut créé et intégré au *Consejo Superior de Investigaciones científicas* en 1944. Il a organisé une dizaine de semaines d'études qui ont réuni les canonistes espagnols à Salamanque (1945), Madrid (1947), Comillas (1949), Montserrat (1951), Vitoria (1956), Granada (1958), Deusto (1960), El Escorial (1962) et Pampluna (1964). Ce sont les travaux de cette dernière semaine que nous présentons ici et qui avait comme thème les rapports de l'Église et du Droit vus sous les aspects historiques et dogmatiques dans les relations entre l'Église et l'État, entre l'Église et l'individu. A cette semaine avait participé aussi le professeur P. Panagiotakos (cfr *Irénikon* 1966, p. 382) qui y lut

une communication très courte sur *Les bases du droit ecclésiastique dans l'Église orthodoxe orientale* et y rappela ses audiences chez les papes Pie XII et Jean XXII. Celui-ci lui avait dit : « Si mon prédécesseur Nicolas I et votre patriarche Photius ne sont pas tombés d'accord, posant ainsi les bases de la séparation des Églises, devons-nous, nous autres, continuer à déchirer l'habit du Seigneur ? » (p. 74). Signalons ici la *Problematica actual en el tema « Iglesia y Derecho »* du professeur T. I. Jiménez Urresti de Bilbao, qui y expose la question de la nécessité de déthéologiser et de dé-« civiliser » le droit canon et de dé-juridiser la théologie. Intéressantes sont aussi les idées exposées dans les *Répercussions pastorales de la conception ecclésiologique du droit canon* de Mgr J. A. Dammert Bellido, évêque de Cajamarca au Pérou ; il insiste surtout sur la valorisation de l'Église locale et de la tâche de l'évêque. I. D.

Paul Goubert, S. J. — Byzance avant l'Islam. T. II. Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien. II. Rome, Byzance et Carthage. Paris, Picard, 1965 ; in-8, 267 p., 20 pl., 3 cartes, 38 fr.

L'éminent professeur de l'Institut pontifical oriental a prévu, après ce livre-ci, encore cinq autres dont le premier traitera des *peuples du Danube* tandis que les quatre derniers, qui formeront le tome III, auront pour objet *La vie byzantine* (la cour et l'administration, la vie religieuse, lettres et arts, l'armée et la révolution de 602). Il est utile d'avoir ce plan sous les yeux si l'on étudie les trois volumes parus jusqu'à maintenant (cfr *Irénikon* 1952, p. 322 et 1957, p. 502). Les chroniqueurs byzantins de cette époque semblent déjà avoir perdu de vue l'Italie envahie par les Lombards depuis 568, et la Ville éternelle toujours en danger d'être occupée par eux. Au centre de ce volume se trouve l'histoire de l'Italie sous le règne de l'empereur Maurice qui, pour y consolider les possessions byzantines, y crée l'exarchat de Ravenne après qu'il eut expérimenté qu'il ne put plus compter sur les Francs, alliés cupides et peu fidèles. Les frontières de l'exarchat étaient mouvantes ; les différentes parties ne communiquaient que par la mer. L'*excellentissimus exarchus* était en fait chef d'un grand commandement militaire aux compétences civiles et ecclésiastiques très étendues, un vice-roi et délégué du basileus. L'éloignement de Byzance l'obligea à italianiser l'armée et les fonctionnaires ; de l'identification entre la propriété foncière et la hiérarchie militaire, jaillira ensuite la féodalité avec ses grands biens fonciers. Au centre de l'histoire des exarques surgit la figure humble et ferme à la fois de S. Grégoire le Grand qui, à force d'économie et de sagesse était devenu le vrai consul de Dieu, banquier de l'empereur et trésorier des pauvres, protecteur compatissant des milliers de rapatriés qui affluaient vers Rome. Les six années que l'ancien préfet de Rome avait passées à Constantinople comme diacre *responsalis* de Pélage II lui permirent, une fois devenu pape, d'y exercer une influence spirituelle et intellectuelle considérable. Ses démêlés avec les évêques du patriarcat d'Aquilée, la suite de l'affaire des « Trois Chapitres », la lutte contre les Donatistes dans l'exarchat d'Afrique se placent dans un cadre où domine une compénétration complète des affaires religieuses et politiques et où l'armée était devenue l'ossature de l'État. Aussi le pape pouvait-il recourir au

bras séculier pour mettre les hérétiques à la raison et pour transmettre des consignes à l'épiscopat africain.

I. D.

Isydor Nahaevskyj. — Istorija rymsjkych vselensjkych archyereïv. Ire Partie. (Ed. catholicae universitatis Ucrainorum, pars I. — Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae, t. XXII-XXIII). Munich, l. c., 1964 ; in-8, 365 p.

L'A. nous présente l'histoire des souverains pontifes depuis S. Pierre jusqu'à la captivité d'Avignon. Il étudie dans l'introduction le rôle des évêques de Rome dans l'ancienne Église. Les notices sur les papes sont d'inégale longueur et plusieurs ne sont que mentionnés. Nous relevons les biographies des SS. Clément, Corneille, Damase, Célestin, Grégoire-le-Grand et des papes qui ont pris part à la christianisation des slaves au IXe siècle. — Les notices concernant les papes des XI-XIIIe siècles contiennent des détails sur les relations avec l'Orient, mais on s'étonne de ne rien trouver sur la Russie et l'installation des Ordres dans les pays baltes dans la biographie de Grégoire IX. L'exposé se termine par le règne de Boniface VIII et la captivité du pape à Anagni, en 1303. L'A. donne un aperçu sommaire de la période des persécutions, de l'organisation de l'Église, des relations de la papauté et de l'Empire, des rapports de l'Église et de l'État à l'époque féodale et joint à la fin du volume des notes bibliographiques. Le volume qui ne prétend pas être une œuvre d'érudition est un résumé utile des grandes étapes de l'histoire de la papauté écrit en ukrainien pour les ukrainiens unis à Rome.

P. K.

Vasileios G. Atesis, anc. métrop. de Limnos. — *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Σκύρου.* Athènes, Ed. de l'« Hetairia Evvoïkon Spoudon », 1961 ; in-8, XI-374 p., ill.

— *Ἐκ τοῦ ἀρχείου μου. Γ'. Ἔγγραφα τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Μεγίστης Λαύρας Ἁγίου Ὄρους.* Athènes, 1966 ; in-8, 37 p.

Mgr Vasileios Atésis, né sur l'île de Skyros en 1901, moine de la Grande Lavra depuis 1924, métropolite de Limnos de 1949 à 1951, obligé pour raisons de santé de se retirer à Athènes, s'est fait un grand spécialiste de l'histoire de l'Église de Grèce depuis l'indépendance acquise en 1830 et particulièrement de celle de son île natale. Skyros, l'île la plus orientale des Sporades septentrionales fut déjà évêché au IVe siècle ; son titulaire Irénée a assisté au synode de Sardique. L'île occupait la sixième place parmi les évêchés de la métropole d'Athènes dans les *Notitiae episcopatuum* au IXe siècle. Les Turcs en chassèrent les occupants vénitiens au milieu du XVIe siècle. Son dernier évêque mourut en 1837 ; l'île fut administrée alors par une commission épiscopale jusqu'en 1841 quand son évêché fut supprimé et incorporé à celui d'Eubée. En 1900 il fut réuni à celui de Karystia qui depuis 1936 porte le titre de Karystia et de Skyros. Après l'histoire de l'évêché et des évêques vient celle des monastères, des églises, du clergé, de l'instruction et de l'état économique

de l'île. Tout l'exposé est étayé et parsemé d'un grand nombre de documents, spécialement du XIXe siècle. Des cinq monastères de l'île le principal, celui de St Georges, devint un métochion de la Grande Lavra athonite peu avant 1453 et l'est resté jusqu'aujourd'hui. Actuellement Skyros compte cinq églises paroissiales ; peu fréquentée par les touristes, l'île rappelle par son art populaire et son folklore encore l'époque byzantine. — Les *documents de la Grande Lavra de l'Athos* qui vont de 1928 à 1963 se rapportent à l'A. lui-même ; ce sont une quarantaine de lettres qui témoignent de l'attachement que Mgr Vasileios a conservé pour le monastère de sa *metanoia* et des services qu'il lui a rendus. I. D.

Robert Brentano. — York Metropolitan Jurisdiction and Papal Judges Delegate (1279-1296). (University of California Publications in History , Vol. 58). Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1959 ; in-8, 293 p.

Cette monographie basée sur une riche documentation conservée dans les archives anglaises et vaticanes traite d'un conflit juridictionnel entre l'évêché de Durham et l'archevêché de York. Ce dernier n'éprouva pas de difficulté avec les deux autres sièges épiscopaux qui en relevaient aussi, mais la puissante Durham tendait à l'émancipation ; le cas a dû être porté devant une cour papale, mais c'est grâce à l'intervention du roi d'Angleterre que le compromis put être finalement atteint. Se référant toujours scrupuleusement aux sources, l'A. donne un tableau très vivant de l'époque et fait entrevoir le jeu des vertus chrétiennes et des faiblesses humaines chez les acteurs de ce long et complexe procès.
H. C.

Peter von Mladoniowitz. — Hus in Konstanz. Der Bericht des P. M. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Bujnoch. (Slavische Geschichtsschreiber, Bd. III). Graz, Styria, 1963 ; in-12, 295 p. 15,50 DM.

Reportage très objectif d'un des délégués de l'Université de Prague qui fit le voyage de Constance avec Jean Hus. L'A. habita la même maison que Hus jusqu'à l'arrestation de ce dernier et l'aida par tous les moyens durant sa captivité, en lui transmettant des lettres et des paquets et en faisant des démarches en vue de sa libération. Le récit comporte un exposé des préparatifs au voyage, des promesses faites par l'Empereur Sigismond pour assurer la sécurité du retour et des différentes étapes parcourues avant l'ouverture du Concile. L'A. nous donne un compte-rendu des entrevues de Hus avec les cardinaux, de son arrestation et son emprisonnement, ainsi que de la rédaction de l'acte d'accusation avec des extraits des œuvres du théologien tchèque. Une description détaillée de l'audience du 14 juin 1414 est suivie des textes des réponses et des explications de Jean Hus. A la proposition du cardinal de Cambrai, qui lui donnait le choix entre les deux alternatives : se fier à la décision du Concile qui sera indulgente ou demander une nouvelle confrontation, Hus répondit : « J'accepte ce que décidera le Concile, mais je désire néanmoins une audience d'explication. Si mes explications ne sont pas acceptées je m'inclinerai ». La décision du Concile stipula que Hus devait

reconnaître son tort et jurer de ne plus proclamer ses articles de foi. Beaucoup de ces derniers lui ont été d'ailleurs faussement attribuées. L'A. raconte enfin comment a été rendu le jugement condamnant Hus à mort et comment cette sentence a été exécutée. Il fut non seulement brûlé, mais tous ses objets ont été également détruits et les cendres jetées dans le Rhin. Le reportage donne certains détails inconnus de cette tragédie et constitue un document de première main sur le Concile de Constance et sur le procès de Hus. P. K.

P. De Vooght, O.S.B. — L'hérésie de Jean Huss (Biblioth. de la Rev. d'Histoire ecclésiastique 34) Louvain, Biblioth. de l'Université, 1960, in-8, XIX, 494 p. 350 FB.

— **Hussiana** (Même coll. 53). Ibid., 1960 ; in-8, VII-450 p. 400 FB.

Nous nous excusons de faire paraître si tardivement ce remarquable travail d'assainissement vis-à-vis du « mythe » ou des « mythes » sur Jean Huss, et dont les conclusions d'ensemble n'ont guère été contestées, pas plus que les analyses de détail. Il s'agit d'une biographie, mais qui, se déroulant dans le cadre des controverses de la seconde partie du Grand Schisme (1403-1415), comporte des analyses théologiques, en particulier des traîtés de Huss. Après une introduction sur les précurseurs immédiats (Milich de Kromeriz, Mathias de Janov etc.) l'A. trace un portrait du spirituel et du réformateur ardent que fut Huss dès ses débuts. Puis le P. de V. suit de très près les conflits engendrés par l'activité réformiste de Huss et ses démêlés avec l'archevêque de Prague Zbynek, et les papes Alexandre V et Jean XXIII ; enfin c'est le drame de Constance, point d'aboutissement de ces conflits, que nous revivons avec une rare intensité, le procès où domine la mauvaise foi et où se reflète l'acharnement des compatriotes antiréformistes de Huss, finalement le bûcher où le courage témoigne de la totale bonne foi de celui qui y fut humilié, événement dont la commémoration a rapproché récemment les chrétiens. Même sur les points où Huss fut vraiment hérétique, l'A. note que ses adversaires, au concile, partageaient des vues souvent moins orthodoxes. Il nous montre ainsi que Huss ne fut pas un génie théologique, mais qu'il fut souvent heureusement sélectif. Tout en militant sous la bannière de Wiclif, il sut faire le départ des matériaux (sauf en certains points ecclésiologiques, mais que d'incertitudes sur ces points en ces temps troublés. Huss ne fut pas un réformateur au sens fort, mais un réformiste, souvent maladroit, outrancier, contradictoire et peu réaliste mais préoccupé du retour à la pureté évangélique et ainsi il lui arriva de payer pour d'autres beaucoup plus dangereux. En fait les traits sous lesquels il passa à la postérité, il les acquit malgré lui. Les dix-neuf études du second tome *Hussiana*, sur des points particuliers, — dont la moitié, parues dans des revues, ont été quelque peu remaniées — comprennent, parmi les *nova*, l'édition de deux petits traités de Jean de Jenstejn *(Tractatus de potestate clavium ; Acta in Curia Romana)*, plusieurs contributions sur les sources (Augustin, Wiclif) sur des points de doctrine chez Huss et enfin une étude mordante sur Jean de Pomuk (Népomucène) qui est une vraie démythisation.

H. M.

Das Konzil von Konstanz. — Beitrage zu seiner Geschichte und Theologie, ed. August Franzen et Wolfgang Müller. Fribourg-Br. Herder, 1964 ; in-8, XVIII-536 pp.

A l'occasion du 550e anniversaire du Concile de Constance, la Faculté de théologie de Fribourg-en-Brisgau a publié un *Festschrift* réunissant une série de contributions. Celles-ci prennent une actualité particulière non seulement du fait de cette commémoration, mais surtout de ce que pourrait apporter le « conciliarisme » de Constance vis-à-vis des problèmes de la collégialité. On sait que sur le « conciliarisme » P. De Vooght ouvrit le feu en 1960 et fut dépassé par H. Küng, qui s'appuya d'ailleurs sur son étude. Se plaçant au point de vue théologique, tout en faisant appel à l'histoire, H. RIEDLINGER, dans *Hermeneutische Überlegungen zu Konstanzer Dekreten,* envisage les rapports dogmatiques entre le Décret *Haec Sancta* et Vatican I, passant en revue trois solutions : 1° le décret est invalide et inconciliable avec Vatican I (théologie traditionnelle) 2° invalide (validité limitée dans le temps cfr H. Jedin) et conciliable ; 3° enfin d'une validité non limitée et conciliable. L'A. semble pencher en ce dernier sens. Deux articles font le point de la préhistoire de Constance : avant Pise (A. FRANZEN) et après (L. LENZENWENGER). Un plat de résistance est offert par l'un des « éditeurs », A. FRANZEN, *Das Konzil der Einheit* : Constance n'a pas voulu émettre des décrets à valeur dogmatique (définition comme à Vatican I) : les membres du concile tenaient des interprétations diverses, et les plus avancés attendaient d'ailleurs une « réception » de toute l'Église. En outre on n'allait pas au-delà d'une certaine instance de contrôle, par application de la « clause d'hérésie » et en accord avec les canonistes de la période antérieure. H. ZIMMERMANN, *Die Absetzungen der Päpste auf dem Konstanzer Konzil,* spécialiste de la déposition des papes au moyen âge, poursuit ainsi ses recherches à propos de Constance et marque la continuité, mais la déposition des papes entraîne la « supériorité » du Concile tenant son pouvoir du Christ lui-même, telle que *Haec Sancta* le proclame. Il en va de même, à propos de la recherche suivante de K. A. FINK, sur l'élection de Martin V. De cet historien on attend beaucoup pour une synthèse sur le concile. R. BAÜMER, s'appuyant sur la réaction de Gerson, contredit l'interprétation de P. De Vooght à propos de l'interdiction faite par Martin V d'en appeler au concile dans l'affaire des polonais. Se limitant à cet épisode ainsi envisagé, il y voit un refus de *Haec Sancta* par le pape. Même position du même historien en ce qui concerne Eugène IV rejetant les décrets de Constance dans la bulle *Etsi non dubitemus* (20.4.1441). Signalons encore deux articles solides de P. DE VOOGHT l'un sur les efforts de Cesarini pour rallier à Bâle Eugène IV, en particulier sur la base de la légitimité des décrets de Constance ; l'autre sur les juges de Huss : marxistes tchèques actuels et théologiens de Constance. Gerson n'est pas épargné. Relevons enfin pour terminer H. HÜRTEN : *Nikolaus von Kues u. die Konstanzer Dekrete,* important pour l'ecclésiologie de ce dernier. Nous avons dû nous limiter, l'imposant recueil contenant bien d'autres études mais d'une portée en général plus restreinte.

H. M.

P. Glorieux. — Le Concile de Constance au jour le jour. Desclée, Tournai, 1964, in-8, 252 pp.

Gerson avait un secrétaire et P. Glorieux a scruté la vie et les œuvres de Gerson ; aussi a-t-il réalisé un admirable « canular » : le journal de ce secrétaire jour après jour au Concile de Constance : « Un dernier mot enfin sur les renseignements et indications techniques concernant les manuscrits, leur composition, leur filiation, leurs particularités d'écriture ou de style. La place s'en trouverait tout naturellement ici. Il y faut pourtant renoncer ; car malgré toutes les recherches il n'a pas été possible jusqu'à présent de retrouver ni le texte original ni références ou cotations quelconques. Aucun catalogue ne les mentionne, et les répertoires classiques gardent aussi le silence à leur propos. C'est d'ailleurs pourquoi devant cette carence je me suis permis de prêter ma plume au secrétaire de Gerson. *Parcat lector* ». (Avant propos). Il le fera d'autant plus que le diaire est singulièrement précis et vivant. H. M.

Olivier de la Brosse. — Le Pape et le Concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme (Coll. Unam Sanctam 58). Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 350 p., 26,10 FF.

Le but de cette recherche, due à l'actuel directeur de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, est de scruter la confrontation à laquelle se livrèrent Cajetan et le docteur parisien Jacques Almain, à l'occasion du concile gallican de Pise, 1512, pour en tirer des conclusions sur ce qui fait l'objet du titre assez général de l'ouvrage. Mais le P. d. l. B. fait précéder cette enquête d'une vaste introduction qui occupe une bonne partie de l'ouvrage. Ayant examiné les conditionnements du concile de Pise, il reprend toute la théorie conciliariste de façon un peu abrupte, dans ses sources historiques, théologiques et canoniques, comme un courant quelque peu unifié qui aboutit à Constance, avec le décret *Haec sancta* et *Frequens*, dont il donne une interprétation conciliariste *maxima*. Alors intervient une étude sur l'ecclésiologie et le pouvoir ecclésiastique chez Gerson : Notons cette conclusion : le pouvoir confié par le Christ à l'Église est normalement et régulièrement exercé par le pape pour l'édification de cette même Église. Il revient au concile de la représenter en cas de défaillance et d'erreur du pontife afin d'y suppléer. La périodicité répond à l'état de crise dans l'exercice du pouvoir pontifical, cause des réunions conciliaires des XIVe-XVe siècles. Cela est un peu différent de ce que l'A. a dit pp. 101-105 sur les deux décrets de Constance. Il nous donne alors une étude minutieuse de l'origine du pouvoir et des relations pape-concile chez Cajetan dans ses deux ouvrages de circonstance, le *De comparatione* et l'*Apologia*, et montre dans le maître des prêcheurs un théologien à mi-chemin entre le conciliarisme qui veut justifier Pise, et le curialisme intégral, dont Thomas de Vio se rapproche pourtant quelque peu : curialisme « ouvert ». La troisième partie recense les arguments des deux controversistes, Cajetan et Almain, sur le plan de la théologie positive et spéculative, des textes scripturaires, des aspects juridiques, enfin de l'utilisation de l'histoire et de la doctrine des Conciles passés. Affirmant la supériorité de Cajetan sur son contradicteur, l'A.

n'en souligne pas moins les limites de Cajetan (l'épiscopat ne joue presque aucun rôle, le pape transmet son autorité au concile) et aussi certains aspects positifs dans les considérations d'Almain. Dans l'ensemble, les perspectives, fonction de l'événement de 1512 et de l'état de la théologie, demeurent encore assez étroites. L'idée de « collégialité » n'est évidemment pas envisagée et, ajouterions nous, les discussions restent fatalement au niveau d'une Église limitée au patriarcat d'Occident, tel qu'il était concrètement constitué à la veille de la Réforme. H. M.

John Krajcar, S. J. — Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts. Edited with Notes by J. K. (Or. Chr. An. 177). Rome, Pont. Inst. Orient., 1966 ; in-8, 219 p., 1500 L.

Le Cardinal Guilio Antonio Santoro qui, pendant près de trente ans, a dirigé toutes les affaires d'Orient à la Curie, a laissé des notes très intéressantes de ses conversations avec les papes Pie V (1566-79), Grégoire XVII (1580-85), Sixte V (1586-91) et Clément VIII (1592-1602) ainsi que des rapports aux souverains pontifes sur les affaires orientales. Né en 1532, Antonio Santoro avait fait des études juridiques ; prêtre en 1557, il devint vicaire général de Naples en 1564. Auteur de projets de Réforme de l'Église, il devint bientôt conseiller du pape Pie V et fut créé cardinal en 1570. Il fut successivement Grand Inquisiteur et Grand Pénitencier, fondateur de la Congrégation pour les Grecs d'Italie et protecteur des missions aux Indes et dans le proche Orient. Les six volumes de notes, conservés aux archives du Vatican, nous le montrent assez intransigeant mais prêchant la modération dans la latinisation des Orientaux qui, selon lui, ont droit à leurs rites qui peuvent être tolérés. Il s'élève surtout contre la latinisation des Malabares et des Grecs de Chypre. Il essaie aussi de réagir contre l'aversion de Sixte V envers les Orientaux. — Les notes sont écrites en une langue vivante et donnent des détails intéressants sur la politique vaticane à la fin du XVIe siècle.
P. K.

William C. Fletcher. — A Study in Survival. The Church in Russia 1927-1943. Londres, S.P.C.K., 1965 ; in-8, X-170 p.

L'A. divise l'histoire de l'Église Orthodoxe Russe en deux périodes : celle qui va de la Révolution et du Concile à la déclaration du Métropolite Serge et celle qui suit cette dernière et va jusqu'à l'élection du patriarche Alexis. Les différentes étapes parcourues sont : lutte pour l'Église (1917-27), nouvelle orientation (1927), nouvelle lutte (1928-30), défaite (1930-39), sur la voie du succès (1939-43). Au début de son exposé, l'A. parle des buts du communisme, de la société soviétique, du caractère de l'Église et affirme qu'elle n'était pas préparée pour la lutte, ce qui n'est pas tout à fait exact. La résistance à l'Église Vivante, la défense contre les attaques des premières années de persécution disent le contraire. L'exposé des événements est objectif, mais l'A. prend à la lettre tous les textes publiés au nom de l'Église, même s'ils ont été contestés depuis, comme la conférence de presse de 1930. L'histoire des années 1917-27

est trop brève et ne donne pas de renseignements suffisants sur le Concile et la réorganisation de l'Église sous le Patriarche Tikhon. Dans son exposé des déclarations et des décisions du métropolite Serge en 1927, l'A. suit les récits faits par le prof. Andreev et l'archiprêtre Polsky, et néglige les documents révélateurs publiés par l'Archiprêtre Vinogradov de Munich, qui explique comment ces actes controversés du temps du Patriarche Tikhon ont été publiés et donne des précisions sur les circonstances dans lesquelles devaient travailler les évêques en Russie. — La période de guerre qui apporta à l'URSS au début les provinces de l'Ouest où les églises étaient nombreuses, changea la situation. Elle aboutit en 1943 à la reconnaissance par le gouvernement soviétique de l'Église en tant qu'organisation utile à l'État, à l'ouverture d'écoles de théologie, à l'élection d'un patriarche et à la restauration de certains monastères. Les événements après la mort du patriarche Serge et l'élection du patriarche Alexis, les années de dégel et le retour à la persécution sont exposés assez brièvement. La bibliographie indique les publications les plus importantes. Le texte est complété par une série de notes.

P. K.

Robert Stupperich (Hrsg.). — **Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben.** In Verbindung mit dem Studienausschuss der Evangelischen Kirche der Union für Fragen der Orthodoxen Kirche und einer Reihe von Fachgelehrten herausgegeben von R. S. (Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der Orthodoxen Kirche, Bd. II). 2., durchgesehene Auflage. Witten, Luther-Verlag, 1967 ; in-8, 312 p., DM 28.

Ce recueil d'études sur l'Église Orthodoxe russe a été publié à la demande de pasteurs de l'Allemagne Orientale qui entrent souvent en contact avec les problèmes religieux en URSS. La position actuelle de l'Église russe et ses relations avec le gouverment soviétique sont étudiées de différents points de vue. Après un sérieux et très substantiel exposé historique sur les rapports de l'Église et de l'État fait par R. Stupperich, le lecteur peut s'initier à l'enseignement de l'Orthodoxie par une étude de P. Evdokimov. C. Kisselev donne un tableau complet de la vie et de l'organisation des paroisses et parle des règlements de 1929, 45 et 61 en omettant ceux du Concile de 1917-8 qui forment le fondement de la structure de l'Église russe. L. Müller consacre une belle étude aux témoins de la piété russe, princes, évêques, moines et fous en Christ. Fr. Heiler parle des offices : des sacrements, de la fête de Pâques dans l'Église Orthodoxe. L'étude d'I. Smolitch est consacrée au droit canon. On s'étonne de ce que l'auteur ne dise presque rien du Concile de 1917 qui transforma entièrement la structure de l'Église russe. Cl.-L. Claus donne des détails historiques sur l'enseignement théologique en Russie mais passe presque sous silence l'activité des écoles théologiques au XVIIe siècle et ne dit rien sur le travail scientifique des Académies au XIXe siècle, ni sur la théologie orthodoxe en général. Les programmes des séminaires et des académies de théologie réouvertes après 1947 forment le centre de cette étude. L'article illustré de H. Skrobouchá sur les arts religieux en Russie donne un aperçu très clair mais trop bref du développement de

l'architecture, de la peinture de fresques, de l'iconographie et des autres arts. Les deux dernières études sont consacrées aux relations de l'Église Russe avec les autres Églises orthodoxes (W. KÜPPERS) et avec les Églises chrétiennes, ainsi qu'avec les minorités non chrétiennes en URSS (P. HAUPMANN). Des données sur l'organisation actuelle de l'Église russe et des tableaux statistiques complètent cette série d'études.

P. K.

Ivan Vlasovs'kyj. — Narys istorij ukraïns'koï pravoslavnoï cerkvy. An Outline of the History of the Ukrainian Orthodox Church. IV (XX Centuries) Second Section. New-York, Bound Brook, Ukrainian Orthodox Church of U. S. A., 1966 ; in-8, 416 p., ill.

Avec ce volume, est devenu une réalité le souhait exprimé à l'A. le 15 octobre 1950 par le métropolite Polikarp Sikorśkyj, alors chef de l'Église ukrainienne à l'étranger, d'une histoire de l'Église ukrainienne. Ce fut une semaine avant sa mort survenue à Aulnay-sous-Bois le 22 novembre suivant. L'A. né en 1883 avait conçu l'idée de cette œuvre à Luck en Pologne en 1942 (cfr *Irénikon* 1964, p. 154 s.). Malgré bien des obstacles, l'impression put être commencée en 1954 grâce à l'aide de l'archevêque Mstyslav Skrypnyk et du Conseil métropolitain de l'Église ukrainienne aux États-Unis. Il a voulu laisser un monument à l'idée nationale ecclésiastique ukrainienne, pour les héritiers à l'étranger de la métropole de Kiev qui de fait s'est trouvée sous la juridiction de Constantinople de 988 à 1686 et ensuite sous celle de Moscou. Il souhaite que ces héritiers, les chefs des métropoles d'Europe occidentale, du Canada et des États-Unis obtiennent finalement la reconnaissance *de iure* de l'autocéphalie de leur Église, bien que certains Ukrainiens prétendent qu'ils n'en ont pas besoin. Le volume présent est divisé en trois parties : 1. Le mouvement national ecclésiastique ukrainien dans l'Église orthodoxe en Pologne de 1921 à 1939 ; 2. L'Église ukrainienne orthodoxe sur les terres ukrainiennes pendant la deuxième guerre mondiale ; 3. L'Église orthodoxe ukrainienne en Europe occidentale dans l'émigration. L'A. fait remarquer que « l'action unioniste de Rome en Pologne orientale n'avait pas un caractère national ukrainien et qu'elle ne constituait pas une concurrence pour le mouvement ecclésiastique ukrainien dans l'Orthodoxie. Il ne nous est pas connu un cas de passage à l'union de ‚ rit oriental ' d'une paroisse dans laquelle les services divins se faisaient en langue vivante ukrainienne » (p. 70). L'A. qui a joué un rôle actif dans la plupart des événements exposés ici a eu aussi un large accès aux archives de son Église. Après l'évacuation avec l'armée allemande vers l'Allemagne, s'est posé le problème de l'affectation des hiérarques dans des pays d'émigration où jusqu'alors toute organisation hiérarchique faisait défaut. Différents synodes et essais eurent lieu d'abord en Allemagne ; ici le schisme d'Aschaffenburg (1947) rappelait celui existant dans le pays natal entre l'Église autonome et l'Église autocéphale. Une Académie théologique éphémère a fonctionné à Munich de 1946 à 1952 ; ce fut un premier effort pour pourvoir au manque de prêtres. L'émigration massive vers l'Amérique et vers l'Australie y a créé finalement des centres vitaux avec une vie nouvelle ; mais même là-bas l'union

complète n'a pas encore été réalisée (cfr *Irénikon* 1967, p. 222 ss.). Le livre est pourvu d'un bon index. I. D.

H. Polonška-Vasylenko. — Istoryčni Pidvalyny UAPC. (Historical Background of the Ukrainian autocephalic Church). (Analecta OSBM, Series II, Sectio I, T. XIX). Rome, PP. Basiliani, 1964 ; in-8, 128 p.

La première édition de cette étude historique parut à Munich aux éditions de l'Institut pour l'Étude de l'URSS en 1964. L'A. qui est un spécialiste éminent de l'histoire de l'Ukraine nous donne un aperçu des grandes étapes du développement du christianisme dans la Russie de Kiev, puis dans l'État polono-lithuanien et parle de la situation de l'Église en Ukraine sous les patriarches de Constantinople au début du XVIIe siècle et du patriarcat et du Synode de Russie à partir de la fin du XVIIIe siècle à la Révolution de 1917. La deuxième partie du volume est consacrée à la fondation de l'Église ukrainienne indépendante en 1918, à la lutte entre les partisans et les adversaires de l'autocéphalie et de l'ukrainisation des offices divins. L'A. mentionne l'attitude pro-ukrainienne du Professeur V. Zenkovsky et le rôle décisif joué par le Ministre des Cultes Lotozky. — Beaucoup de détails sont donnés sur l'élection de l'Évêque Parthène de Poltava comme premier métropolite, de son refus sur les instances du Patriarche Tikhon et sur l'Assemblée de 1921 qui se composait de 471 délégués, dont 64 prêtres, 18 diacres et d'aucun évêque. L'A. donne des références historiques qui nous semblent mal interprétées sur les consécrations des évêques sans participation épiscopale. Ces dernières se rapportent non à la consécration, mais à l'élection. L'archiprêtre Basile Lipkovsky, sacré sans évêque, sacra à son tour Nestor et encore 5 prêtres et établit ainsi une hiérarchie qui comptera plus tard 30 évêques et 1.657 prêtres. Ils ne seront pas reconnus par le Patriarche Tikhon. L'histoire de l'UAPC est dans la suite pleine de discordes, de luttes contre l'Église Vivante qui amèneront sa liquidation en 1930 par le Gouvernement soviétique. Des paroisses subsisteront au Canada et de nouvelles se formeront en Pologne et en Ukraine occupée par les Allemands durant la seconde guerre mondiale. Nous signalerons dans l'exposé historique une inexactitude assez regrettable. Le premier métropolite de Kiev ne s'appelait pas Jean, mais Michel, si on admet le récit des Annales. L'archevêque Jean qui vint à Kiev au début du XIe siècle était le chef de l'Église bulgare et portait le titre d'Ohrida. Madame Vasylenko joint à son œuvre une brève bibliographie dans laquelle nous relevons le livre le plus complet sur la question « *L'Autocéphalie* » de Lototzky (2 volumes, Varsovie 1935 et 1938).
P. K.

Wilhelm Kahle. — Aufstäze zur Entwicklung der evangelischen Gemeinden in Russland. Coll. Œkumenische Studien, IV. Leiden-Köln, Brill, 1962 ; in-8, XVI-267 p., fl. 22.50.

Encore aujourd'hui des chrétiens évangéliques en URSS exilés et dispersés surtout en Sibérie savent qu'ils sont les héritiers de colons,

commerçants et techniciens allemands, et cela malgré la perte de leur organisation ecclésiastique, de leurs pasteurs, de leur base économique et de la connexion des communautés entre elles. Ils étaient venus s'établir, surtout après le manifeste de Catherine II de 1763, pour des raisons économiques et attirés par les promesses d'exemption de service militaire et d'impôts et de liberté du culte. Seul l'établissement de monastères et le prosélytisme parmi la population orthodoxe leur étaient interdits. Une loi de 1832 réunit les communautés évangéliques en une seule organisation ecclésiastique avec cinq districts consistoriaux : St-Pétersbourg, Moscou, Courlande, Livonie et Esthonie. L'objet des *Essais* présents est le développement religieux de ces colonies évangéliques situées en dehors des pays baltes, leur structure sociale, extension, danger d'isolement, le manque de pasteurs envoyés en partie par la mission bâloise, la constitution de l'Église en 1832, etc. Le piétisme de Halle, avec ses réveils successifs y trouvait un terrain propice. Après la reconnaissance de l'Église baptiste par l'État, ceux-ci causèrent souvent des soucis à l'Église évangélique par leur zèle missionnaire. Vu l'identification admise de religion et nationalité (russe : orthodoxe ; allemand : évangélique ; polonais : catholique) la question du dialogue se ne posait guère. D'ailleurs les évangéliques n'attendaient rien de positif des mouvements de réforme intérieure qui surgirent dans l'Église orthodoxe. On permettait une certaine activité missionnaire évangélique parmi les païens, les mahométans et les juifs. Toute la situation contraignait les évangéliques à vivre souvent repliés sur eux-mêmes. En général les recherches de l'A. s'arrêtent à l'année 1917. I. D.

G. Alexandros Lavriotis (Lazaridis). — *Ἔγγραφα Ἁγίου Ὄρους τῆς μεγάλης Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως* **1821-1832.** T. A'. Athènes, 1966 ; in-8, 229 p., ill.

Ioannis P. Mamalakis. — *Ἡ ἐκστρατεία τοῦ Δ. Τσάμη Καρατάσου στὴ Χαλκιδικὴ τὸ* **1854.** Thessalonique, 1967 ; in-8, 263 p.

Panagiotis G. Stamos. — *Ἡ ἡρωϊκὴ Κασσάνδρα ἀνὰ τοὺς αἰῶνας.* Athènes, 1961 ; in-8, 188 p.

Chrysostomos Monachos. — *Σκήτη Ἁγίου Παντελεήμονος. (Τὸ ἱστορικὸν αὐτῆς, θαύματα τοῦ Ἁγίου).* Agion Oros, Ekd. Synodeias Ioannou Monachou, Kalyvi Ag. Ioannou Chrysostomou, 1966 ; in-8, 32 p.

Carlo Hemmer. — **Wanderer am Athos.** Luxembourg, Letzeburger Land, 1964 ; in-8, 79 p.

Dans leurs travaux précédents le P. Alexandros de la Grande Lavra et M. Mamalakis avaient fait remarquer que les dix années qui suivirent la révolte de 1821 ont été parmi les plus tragiques de l'histoire de la Sainte Montagne (cfr *Irénikon* 1963, p. 567 ss. et 1966, p. 306 s.). Ceci est confirmé amplement par les actes des années 1819-1825 publiés dans le premier volume. Celui-ci où tout commentaire des actes est absent, suppose l'introduction générale sur la situation de l'Athos sous la domination turque que le P. Alexandros avait donnée dans son livre précédent. Ici il réédite d'abord le recensement des habitants de l'Athos du 11 mars 1808 d'une manière plus complète. Sauf quelques pièces prises aux archives de la Hiëra Koinotis, tout le reste est emprunté

aux archives de la Grande Lavra. Dans ses Prolégomènes, l'éditeur décrit l'état des deux archives et leur lieu de conservation. C'est probablement après l'incendie des bâtiments de la Hiëra Koinotis en 1693 par le brigand Tzepélis et sa bande que l'on procéda à la construction d'une tour pour mettre à l'abri les objets précieux ; elle a servi depuis alors aussi de rempart en cas d'attaque, et de prison à l'usage de l'Epistasie et de l'officier turc chargé de l'ordre au Mont Athos. De fait plusieurs pièces se sont égarées ou perdues parce qu'elles avaient été confiées à des moines ou à des monastères pour les mettre en sûreté. Les pièces publiées comprennent surtout la correspondance échangée entre la Hiëra Koinotis, les monastères athonites et les moines séjournant à Thessalonique (épitropes et prisonniers), Lemnos, Istanbul (épitropes et otages) et en Moldovalachie. La grande préoccupation était alors : comment rassembler les fonds nécessaires pour payer les tributs et exactions imposées par les Turcs et entretenir plus de mille soldats sur l'Athos ? La situation s'était encore aggravée parce que « les proestôtes et higoumènes des koinovia Hagiou Pavlou, Grigoriou, Simonos Petra, Xiropotamou, Docheiariou, Esphigmenou, Pantokratoros, Karakallou et Rossikon étaient partis emportant avec eux l'argent et les objets précieux de leurs monastères où ils n'avaient laissé que les murs » (p. 95 s.). On peut regretter que l'éditeur n'ait pas numéroté les 118 ou 121 actes au-dessus des textes, mais seulement dans les deux listes publiées à la fin où il y a deux numérotations différentes. Un glossaire de mots inconnus (surtout turcs qu'on aurait souhaité plus complet et plus alphabétique) est donné entre ces deux listes.

Le livre de M. Mamalakis a comme titre extérieur *Τὰ δραματικὰ γεγονότα τοῦ* 1854 *στὴ Χαλκιδικὴ καὶ τὸ Ἅγιον Ὄρος*. Il fut d'abord publié dans la revue *Χρονικὰ τῆς Χαλκιδικῆς* de 1962 à 1967. Déjà en 1962 le P. Alexandros avait publié et commenté une centaine de documents relatifs à cette révolte organisée par Dimitrios Tzamis Karatasos dans la Chalcidique en avril-mai 1854 (cfr *Irénikon* 1962, p. 598 s.). Il avait surtout voulu exalter le patriotisme hellénique des Hagiorites, comme le fait remarquer M. Mamalakis. Des recherches approfondies dans les archives de Vatopédi, Chilandar, Esphigmenou et Zographou ont permis à celui-ci d'écrire une histoire complète et bien documentée de cette campagne héroïque et malheureuse à la fois ; à la fin il publie 99 pièces datées (exceptée la première de 1860) du 20 mars au 24 octobre 1854, empruntées surtout au Dossier 12 de Vatopédi. Dans l'introduction il place cette campagne dans le cadre de la politique internationale de la guerre de Crimée avec les interventions des grandes Puissances en faveur de la Turquie. Karatasos s'était fait proclamer « archistratigos de Macédoine » pendant son séjour sur l'île Kyra Panagia du 1er au 4 avril 1854 en route avec ses hommes vers la Chalcidique où il débarqua le 6 avril au port de Kalamitsi de la presqu'île de Longos. Dès le début il se mit en rapport avec les Hagiorites sur l'aide desquels il comptait. L'A. poursuit toute la campagne de jour en jour avec ses incidences dramatiques jusqu'au rembarquement de Karatasos et de sa troupe le 1er juin dans la rade Giovanitsa de Zographou sur le bateau français « Solon » et un brick égyptien, d'accord avec les autorités turques. Malgré le soutien que les athonites lui avaient accordé en hommes, armes,

vivres et argent, cette campagne n'eut pas de suites fâcheuses pour eux grâce surtout à leur habileté diplomatique et au double jeu qu'ils jouaient avec les Turcs.

La presqu'île de Kassandra ou Pallini, où M. Stamos est gymnasiarque à Valta, a eu sa part douloureuse dans les luttes pour la libération de la Grèce, surtout lors de la révolte de 1821 et sous les communistes en 1944. L'A. trace ici, à grands traits, l'histoire héroïque civile et religieuse de la presqu'île. En 1903 elle comptait douze villages et 873 familles ; en 1961 quinze villages, 3.240 familles et 11.681 habitants. Après le désastre de Smyrne en 1922 beaucoup de familles provenant de la Thrace orientale, de Phokaia et de Maltepé en Asie Mineure y furent établies, spécialement sur les terres des 24 metochia athonites qui furent expropriés en 1932 au profit des nouveaux habitants (cfr *Irénikon* 1966, p. 106 et 244). A la fin l'A. publie 22 actes concernant la presqu'île, datés de 1407 à 1903 ; six parmi eux sont relatifs au Mont Athos.

La skite de S. Panteleïmon du monastère Koutloumousiou, située un peu en dessous de Karyès fut inaugurée en 1780 par le hiéromoine Charalampis autour du kellion du saint ; son *kyriakon* (église principale) fut consacrée en 1790 et sa situation canonique fut réglée par le patriarche Neophytos en 1799. Après l'historique de la skite l'A. décrit brièvement son organisation, ses objets précieux et onze prodiges opérés par le saint en faveur des Athonites.

M. Hemmer a visité la Sainte Montagne en 1960 et en 1964 comme « Wanderer » et non comme pèlerin. La barrière des langues empêcha une pénétration de la vie athonite. Aussi le récit du deuxième périple se limite-t-il à la description des rencontres avec les moines, de la beauté inégalée des trésors et des paysages pittoresques et de l'hospitalité monastique dont il a gardé un bon souvenir. A propos de l'assertion sur le nombre des habitants de l'Athos : « Eine Statistik besteht nicht » (p. 6), on pourra consulter *Irénikon* 1961, p. 358 s. et 535 ; 1964, p. 391 ; 1966, p. 241 s. et 1967, p. 232).

Thisevs St. Tzannetatos. — *Τὸ Πρακτικὸν τῆς Λατινικῆς 'Επισκοπῆς Κεφαλληνίας τοῦ* 1264 *καὶ ἡ 'Επιτομὴ αὐτοῦ. Κριτικὴ ἔκδοσις αὐτῶν.* Athènes, 1965 ; in-8, δ' -183-VII p., 26 pl. I. D.

L'acte grec qui avec son Épitomé est publié ici intégralement consiste dans une charte du comte palatin Riccardo Orsini par lequel celui-ci confirme en juillet 1264 les nombreuses possessions de l'évêché latin de Céphalonie situées sur cet île. Chez les Byzantins de tels *periorismoi* officiels des biens sont fréquents ; chez les seigneurs francs de la Grèce un tel acte rédigé en grec est unique. Il fut écrit dans un langage inspiré du style des actes byzantins, mais mêlé de beaucoup d'éléments du parler local. Une copie et un épitomé en furent faits probablement sous l'évêque Giacinto Conigli vers 1677 ; celui-ci céda les biens à la république de Venise pour une rente annuelle. Le distingué professeur de l'université d'Athènes en avait déjà fait l'objet de sa dissertation doctorale en 1939 (édition dactylographiée), pour laquelle il avait aussi employé les photographies qui lui furent confiées par le professeur D. Zakythinos. L'acte original, la copie et l'épitomé du XVIIe siècle conservés à l'église catho-

lique de S. Marc de Zante ont péri dans le tremblement de terre de 1953. L'original formait un rouleau long de 9,85 m et large de 0,19 à 0,23 m, composé de 26 pièces cousues ensemble. Une première édition très imparfaite se trouve dans Miklosich-Müller, *Acta et diplomata Medii Aevi sacra et profana*, t. V (1887), p. 16-67. Pour la qualité de l'édition présente, on peut renvoyer à la critique de N. Panagiotakis, dans *Epetiris tis Hetaireias Vyzantinon Spoudon* 34 (1965), p. 372-384 qui y relève beaucoup de fausses lectures et l'absence de commentaire. Des tables séparées des mots et des noms de l'original et de l'épitomé (publié seulement en partie) pourront rendre un grand service pour l'histoire de la langue grecque, de la topographie et de l'économie de l'île. Les 26 planches reproduisent les pièces de l'original endommagé par endroits; déjà en 1939 le professeur avait eu recours sur place à la copie faite par le prêtre Georgios Metaxas vers 1677 pour combler les lacunes de l'original, et aussi pour interpréter ses nombreuses abréviations, œuvre qui s'est vérifiée encore très difficile surtout là où il s'agit de noms propres et de leur accentuation. I. D.

Nik. G. Mavris. —*Δωδεκανησιακὴ Βιβλιογραφία*. T. I. Coll. *Δωδεκανησιακὴ καὶ Λαογραφικὴ Ἑταιρεία*, 1. Athènes 1965 ; in 8, ξγ' — 323 p

Dès sa jeunesse passée au Caire, M. Mavris s'est intéressé à l'histoire de la patrie de ses ancêtres, l'île de Kasos et des autres îles du Dodécanèse. Depuis lors il a commencé à rassembler des titres d'une bibliographie de ces îles. En 1937 Giuseppe Fumagalli publia une *Bibliografia Rodia* qui comprend également tout le Dodécanèse, alors *possedimento* de l'Italie. Une comparaison avec son propre travail convainquit M. Mavris de la nécessité de publier la sienne ; elle reçut le 25 décembre 1957 un prix de l'Académie d'Athènes. Douze cent périodiques en dix-neuf langues y sont dépouillés. Il a classé les 3.221 titres du premier volume dans l'ordre systématique suivant : bibliographies, bibliothèques, œuvres générales, géologie, botanique, faune, Églises orthodoxes et catholiques, folklore, linguistique, toponymie, instruction, médecine, droit et économie. Dans les sous-divisions chaque île est traitée à part. Le reste des dix-mille titres rassemblés sera présenté dans deux autres volumes. Après les titres en grec ce sont ceux en italien qui sont les plus nombreux ; ils témoignent à leur façon de l'intérêt que l'Italie avait témoigné pour le développement surtout économique du Dodécanèse. Souhaitons voir bientôt l'achèvement de la publication de cette œuvre très utile. I.D.

Letopis slovenske Akademije Znanosti in Umetnosti, 11 (1960). Ljubljana, Akademija Znan. in Umet. 1961 ; 22 × 15, 127 p.

La Chronique de l'Académie slovène des Sciences et des Arts n'apporte aucune contribution scientifique. C'est un rapport sur les *personalia* et les *realia* de l'Académie : l'organisation de ses différents instituts, de courtes notices sur les membres actuels et défunts, deux nécrologies, dont celle du célèbre slavisant serbe A. Belić († 26-2-1960), un rapport sur l'activité de l'Académie en 1960, une liste des publications et des instituts et sociétés avec lesquels l'Académie entretient un échange. T. H.

Ivan Dujčev. — Medioevo bizantino-slavo. Vol. I. Saggi di storia politica e culturale. (Coll. Storia e Letteratura, 102). Rome, Ed. di Storia e Letteratura, 1965 ; in-8, XXXVI-580 p., 10 pl., 8.000 lires.

Ce fut une excellente initiative que de réunir et de publier à Rome les nombreux articles du professeur Dujčev écrits en italien, français et allemand et fort dispersés dans différentes revues et collections. Ce premier volume comprend 34 études ; il sera suivi d'un autre consacré à l'histoire littéraire du moyen âge byzantinoslave. Le volume est présenté par le professeur Bruno Lavagnini de Palerme. Les études sont précédées d'une bibliographie complète du professeur Dujčev (314 numéros : livres, articles et recensions), due à Mlle E. Follieri. Élève du professeur Zlatarski, M. Dujčev vint achever ses études à Rome de 1932 à 1936 sous la direction du professeur S. G. Mercati. Depuis lors les bibliothèques et archives romaines lui ont fourni un matériel abondant pour l'histoire des rapports slavo-byzantins ; elles continuent toujours à l'attirer. Son pays natal, le voisin slave le plus proche et le plus exposé aux influences byzantines au sort très varié, fournit des occasions nombreuses d'étudier dans le détail les incidences de ces rapports dans la vie religieuse, culturelle et économique. Une utilisation pénétrante des sources historiques a permis au professeur d'éclaircir maint passage obscur des auteurs du moyen âge. Nommons seulement quelques sujets importants traités dans ce volume : les Protobulgares, les Responsa Nicolai I Papae ed consulta Bulgarorum, S. Théodore Studite, les Bogomils, les Franciscains en Bulgarie aux XIIIe et XIVe siècles, le Mont Athos et les Slaves. La dernière étude est reprise du IIe volume du *Millénaire du Mont Athos*. Un chapitre d'*Addenda* et un *Index* analytique en facilitent l'usage. Une petite remarque : après l'étude du professeur Anastasiou sur les fameuses « persécutions » des Hagiorites par l'empereur Michel VIII dans *Athoniki Politeia*, Thessalonique 1963, p. 207-257, on ne peut plus parler de cette légende (*synaxarion*) comme « d'un écrit contemporain des événements ou composé peu de temps après » (p. 505).

I. D.

Livres reçus

(du 20 mai au 20 août 1967).

AÏTOFF, M.-S., *Sainte Françoise Romaine*. Les Ateliers du Bec, 1967 ; in-8, 121 p.

ASKOLJDOV, BERDJAEV etc., *Iz Glubiny. Sbornik Statej o Russkoj Revolucii*. Paris, YMCA, 1967 ; in-8, 332 p., 30 FF.

AUF DER MAUR, H., *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes* (Trierer theol. Stud., 19). Trèves, Paulinus, 1967 ; in 8, XVI-194 q. DM 30.

BARTH, K., *Dogmatique IV* (Réconciliation, I). Genève Labor et Fides, 1967, in-8, 160 p.

BARSOTTI, D., *Dieu est Dieu* (Cahiers de la Pierre-Qui-Vire). Bruges, DDB, 1966 ; in-12, 278 p.

BASILIUS, O.S.B. Diaconus, *Leonidas Fiodoroff*. De vita et operibus enarratio (en russe) (Publicationes scientificae Studion N° III-V). Rome, Typ. Vatic., 1966 ; in-8, 836 p.

BAUSANI, A., *Die Perser* (Urban-Bücher, 87). Stuttgart, Kohlhammer, 1965 ; in-12, 191 p. DM 4.80.

BEA Card., *Le chemin de l'Unité*. Tournai, DDB, 1967, in-8, 320 p.

BELLET, M., *Crisi della Fede* (Fede e mondo moderno). Milan, Vita e Pensiero, 1967 ; in-12, 216 p., 1.200 L. it.

BERTSCH, L., *Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom* (Trierer Theol. Stud. 17). Trèves, Paulinus, 1967 ; in-8, XVII, 150 p., DM 22.

BEUMER, J., *La tradition orale* (Hist. des Dogmes, I, 4), Paris, Cerf, 1967 ; in-8, 237 p.

BEYSCHLAG, K., *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus* (Beiträge z. histor. Theol. 35). Stuttgart, Mohr, 1967 ; in-8, VIII-396 p., DM. 68.

BOERWINKEL, F., *Inclusief denken*. Anvers, Paul Brand, 1966 ; in-8, 92 p.

BOUILLARD, H., *Connaissance de Dieu* (Foi vivante, I, 45). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 188 p.

BRAVO, R. S., *Doctrina social y economica de los Padres de la Iglesia* (Documentos y textos). Madrid, Compi, 1967 ; in-8, 1056 p.

BRO, B., *Faut-il encore pratiquer ?* (Foi vivante, III, 50), Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 448 p.

BROSSEDER, J., *Oekumenische Theologie* (Theol. Fragen heute, 10). Munich, Hueber, 1967 ; in-12, 172 p., DM 5.80

BUS DE WARNAFFE (du), E., *Écris-moi du désert*. Bruxelles, Éd. Univ., s.d. ; in-12, 165 p.

Caffarel, Lochet, Carré et Roguet, *L'Amour plus fort que la mort.* Aux veuves (Foi vivante, II, 44). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 256 p.

Carrier, H., *La Vocation.* Dynamismes psycho-sociologiques (Studia socialia ; Textes et Doc.). Rome, Univ. grégorienne, 1966 ; in-8, 182 p. 1.800 L. it.

Chaigne, L., *Portrait et Vie de Pie XII.* St-Maurice, Éd. St-Augustin, 1967 ; in-8, 300 p. 190 FB.

Chakmakjian, H., *Armenian Christology and Evangelisation of Islam.* Leyde, Brill, 1965 ; in-8, XIV-144 p., 20 fl.

Cognet, L., *Introduction à la vie chrétienne :* I. Les problèmes de la spiritualité ; II. L'Ascèse chrétienne ; III. La prière du chrétien (« Lumière de la foi », 29, 30, 31.) Paris, Cerf, 1967 ; 3 vol. in-12, 200 + 180 + 190 p., chaque vol. 12 FF.

Compagnoni, P., *In Terra Santa.* Milan, Ass. Card. Ferrari, 1967 ; in-12, 208 p.

Cranny, T., *Duns Scotus and Christian Unity.* Édimbourg, Duns Scotus Congress, 1966 ; in-8, 32 p.

Cremer, F. G., *Die Fastenansage Jesu* (Bonner Biblische Beiträge, 23). Bonn, Hanstein, 1965 ; in-4, XXX-185 p.

Cullmann, O., *Vorträge und Aufsätze* 1925-1952. Tubingue, Mohr, 1967 ; in-8, 724 p., DM 68.

Daniélou, J., *Message évangélique et Culture chrétienne hellénistique* (Biblioth. de Théol. II). Tournai, Desclée, 1961 ; in-8, 486 p.

Delfs, H., *Oekumenische Literaturkunde.* Herausg. von Prof. Siegmund-Schultze (Œkumenisch. Archiv. 3) Soest, Mocker et Jahn, 1966 ; in-8, 580 p.

Dermine, Hayois, Heusers, etc., *Mariages en péril.* Répertoire pratique. Gembloux, Duculot, 1967, in-8, 260 p. 264 FB.

Duvernoy, J., *Inquisition à Pamiers.* Toulouse, Privat, 1967 ; iu-8, 236 p., 18 FF.

Dvornik, F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy.* (Dumbarton Oaks Studies 9). Washington, J. J. Augustin, 1966 ; 2 vol. in-8, X-975 et XVI-452 p. Chaque vol. : 10 dl.

Erikson, E. H., *Kulturkris och Religion* (Pastoralpsykologiska handböcker, 7). Stockholm, Ab Tryckmans, 1966 ; in-8, 382 p.

Eissfeldt, O., *Die Komposition der Sinai-Erzählung Exodus* 19-34 (Sächsische Akad. der Wissenschaften zu Leipzig). Berlin, Akademie Verlag, 1966 ; in-8, 29 p. DM 2,30.

Feuillet, A., *Le discours sur le Pain de vie* (Foi vivante 47). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 126 p.

Gaboury, P., *Devenir religieux* (Essais pour notre temps, 2). Bruges, DDB, 1967 ; in-8, 115 p.

Geumer, J., *La Tradition orale* (Histoire des Dogmes 6). Trad. par Roche et Maraval. Paris, Cerf, 1967 ; in-8, 238 p., 19,80 FF.

Giblet, J., Étienne, J., etc., *Aux sources de la morale conjugale* (Réponses chrétiennes). Gembloux, Duculot, 1966 ; in-12, 173 p.

Grégoire, R., *Les Homéliaires du moyen âge* (Rerum Ecclesiarum Documenta, F. IV). Rome, Herder, 1966 ; in-8, 264 p.

HARMS, H. H., *Die Kirche von England und die anglikanische Kirchengemeinschaft* (Die Kirchen der Welt, Bd IV). Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1966 ; in-8, 258 p. DM 32.

HUNGER, H., *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden.* I (Österreichische Akad. der Wissenschaften). Vienne, Böhlaus, 1964 ; in-8, 260 p., 180 sh.

HUSSEY, J. M., *The Cambridge Medieval History :* The Byzantine Empire II. Cambridge, Univ. Press, 1967 ; in-8, XLII-517 p.

HARTMAN, O., *Medan synagogföreståndaren väntar.* Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1966 ; in-8, 194 p.

HAURET, Ch., BARTHÉLEMY, D., etc. *Aux grands carrefours de la Révélation et de l'Exégèse de l'Ancien Testament* (Recherches Bibliques, VIII). Bruges, DDB, 1967 ; in-8, 191 p.

HOFFMANN, M., *Der Dialog bei den Christlichen Schriftstellern der Ersten Vier Jahrhunderte* (T. und U. 96). Berlin, Akademie-Verlag, 1966 ; in-8, XX-168 p.

IGNACE (saint), *Constitution de la Compagnie de Jésus* (Coll. Christus, 23 et 24). Paris, DDB, 1967 ; 2 vol. in-8, 315 et 291 p.

ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermons,* I. Texte et introd. critique par A. Hoste, Introd. trad. et notes par G. Salet (S. Chr. 130). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 356 p. 36 FF.

JANSSENS, L., *Mariage et Fécondité* (Réponses chrétiennes). Gembloux, Duculot, 1967 ; in-12, 120 p. 100 FB.

JOMIER, J., *La vie du Messie* (Foi Vivante, 14). Paris, Cerf, 1965 ; in-12, 365 p.

JOSSUA, J.-P., *Le Père Congar* (Chrétiens de tous les temps, 20). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 277 p.

JOURNET, Card. Ch., *La présence sacramentelle.* St-Maurice, Éd. St. Augustin, 1967 ; in-12, 42 p., 18 FB.

KIERKEGAARD, S., *L'attente de la Foi.* Genève, Labor et Fides, 1967 ; in-12, 91 p.

KILMARTIN, E. J., *La Cène du Seigneur* (Paroles de Vie). Tours, Mame, 1966 ; in-12, 191 p.

KIPARSKY, V., *Russische historische Grammatik.* II. Heidelberg, Winter, 1967 ; in-8, 288 p.

KIPRIAN (Archim.-Kern), *Zolotoj Vek Svjatootečeskoj Pisjmennosti.* Paris, YMCA, 1967 ; in-8, 178 p., 28 FF.

KOHLS, E.-W., *Die Theologie des Erasmus.* I et II. Basel, Reinhardt, 1966 ; in-8, XVI-230 et 214 p., chaque vol. DM 19,50.

KÖNIG, H., *Das organischc Denken Augustins.* Paderborn, Ferdinand Schöning, 1966 ; in-8, 164 p.

KOPETZ, F., *Die Nomina auf, ARJ.* Eine Studie zur slavischen Wortbildung. Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1966 ; 86 p.

KREMER, F. G., *Die Fastennasage Jesu* (Bonner Bibl. Beiträge, 23). Bonn, Hanstein, 1965.

KREMER, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und Ihre Wirkung auf Thomas von Aquin.* (Studien ... antiken und mittelalt. Philos. I), Leyde, Brill. 1966 ; in-8, XVI-508 p., 75 fl.

KUEN, A., *Je bâtirai mon Église.* L'Église selon le plan de Dieu. St Légier-sur-Vevey, Éd. Emmaüs, 1967 ; in-8, 380 p., 15 FS.

LAMPERT, A., *Ein Märtyrer der Union mit Rom : Joseph I* (1681-1696), *Patriarch der Chaldäer.* Ensiedeln, Benziger, 1967 ; in-8, 396 p., 27,50 FS.

LANGE, R., *Die Auferstehung* (Iconographia Ecclesiae Orientalis). Recklinghausen, Bongers, 1966 ; in-16, 82 p.

LAURENTIN, R., *L'Église et les Juifs à Vatican II* (Église Vivante). Tournai, Casterman, 1967 ; in-16, 128 p.

LEBRET, L. J., *Appels du Seigneur* (Foi vivante 43). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 298 p.

LEWIS, C. S., *Tactique du diable.* Trad. par B. V. Barley (Foi vivante 48). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 124 p.

L'HOUR, J., *La Morale de l'Alliance* (Cahiers de la Revue Biblique, 55). Paris, Gabalda, 1966 ; in-4, 125 p.

LLOYD, R., *The Church of England,* 1900-1965. Londres, SCM Press, 1966 ; in-8, 623 p.

LODS, M., *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du IIe au début du IVe siècle* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966 ; in-8, 180 p.

MASCALL, E. L., *The Secularisation of Christianity.* Londres, Libra Book, Darton, Longman et Todd, 2e éd. 1967 ; in-12, XIV-282 p., 9/6.

MAY, G., *Katholische Kindererziehung in der Mischehe.* Trêves, Paulinus, 1967 ; in-8, XVI-156 p., DM 17,80.

MCDONNELL, K., *John Calvin, the Church, and the Eucharist.* Princeton, University Press, 1967 ; in-8, 410 p.

MENOUD, Ph. H., *Le sort des trépassés.* Neuchâtel, Delachaux et Nieslté, 1967 ; in-12, 90 p.

MOINGT, J., *Théologie trinitaire de Tertullien.* (Théologie, 68, 69, 70). Paris, Aubier, 1967 ; 3 vol., in-8, 282 + 1092 p.

MÜHLEN, H., *Una mystica persona.* Eine Person in vielen Personen. Paderborn, Schöningh, 1967 ; in-8, 632 p., DM 54.

NEUNHEUSER, B., LANNE, E., etc., *Théologie et pratique de la concélébration.* Tours, Mame, 1966 ; in-12, 326 p.

NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (Textes Newmaniens, V). Paris, DDB, 1967 ; in-16, 560 p.

OBERMAN et COURTNAY, *Gabriel Biel Canonis misse expositio II et III* (Institut f. europäische Geschichte, Mainz, 32 et 33). Wiesbaden, Steiner 1965 et 1966 ; in-8, XIV-462 p. + XII-332 p. DM 50 et 60.

PANIKKAR, R., *Religionen und die Religion.* Munich, Hueber, 1967; in-8, 170 p., DM. 12,80.

PASTORELLI, F., *Servitude et grandeur de la maladie* (Foi vivante II, 49). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 220 p.

PAVESE, R., *Fisica e Metafisica* (Il Pensiero Filosofico, 5/1). Padoue, Cedam, 1964 ; in-8, 260 p.

PEAN, Ch., *Terre de Bagne.* Paris, Altis, 1933 ; in-12, 254 p.

PERI, V., *Due dak un' unica Pasqua.* Milan, Vita e Pensiero, 1967 ; in-12, 266 p. 2.000 l. it.

POPINCEANU, I., *Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache* (Erlanger Beiträge, Bd 19). Nürenberg, Hans Carl, 1964 ; in-8, 312 p.

POSPHISHIL, V. J., *Divorce and Remarriage towards a new catholic Teaching.* New-York, Herder and Herder, 1967 ; in-8, 217 p.

PRENTER, R., *Connaître le Christ* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966 ; in-8, 190 p.

PURY (de), R., *Aux Sources de la Liberté*. Genève, Labor et Fides, 1967 ; in-12, 138 p.

PURY (de), R., *Des Antipodes*. Lettres de Madagascar. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967 ; in-12, 134 p.

PURY (de), R., *Liberté à deux*. Le couple et l'Évangile. Genève, Labor et Fides, 1967 ; in-12.

RAHNER, K., *Écrits théologiques*, 7. Bruges, DDB, 1967 ; in-8, 250 p., 180 FB.

RAHNER, K., *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*. (Inst. f. europ. Geschichte, Mainz). Wiesbaden, Steiner 1967 ; in-12, 36 p. DM 4.

RAHNER, K., *L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui*. Tours, Mame, 1966 ; in-12, 198 p.

RECH, Ph., *Inbild des Kosmos*. Eine Symbolik des Schöpfung. Salzburg, Müller, 1967 ; 2 vol. 610 + 606 p. 312 S.

RIGAUX, B., *Témoignage de l'évangile de Matthieu* (Pour une histoire de Jésus, II). Bruges, DDB, 1967 ; in-12, 307 p., 186 FB.

ROMMERSKIRCHEN, G., *Bibliografia Missionaria*. Ann. XXX, 1966. Rome, Propaganda Fide, 1967 ; in-8, 212 p.

ROSSEL, J., *Mission dans une unité dynamique*. Neuchâtel, Genève, Labor et Fides, 1967 ; in-8, 156 p., 12 FS.

ROTUREAU, G., *Amour de Dieu, Amour des hommes* (Foi vivante, 46). Paris, Cerf, 1967, in-12, 170 p.

SALMON, P., *L'Office divin au moyen âge* (Lex orandi, 43). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 200 p., 18 FF.

SCHEFFCZYK, L., *Von der Heilsmacht des Wortes*. Munich, Hueber, 1966 ; in-8, 308 p.

SCHMIDT, K. L., *Église* (extrait du dict. de Kittel). Trad. par H. Alexandre. Genève, Labor et Fides, 1967 ; in-12, 134 p., 10,95 FS.

SCHMUCKLER, J., *Die primären Quellen des Gottesglaubens*. (Quaestiones disputatae, 34). Fribourg, Herder, 1967 ; in-8, 232 p., DM 21,50.

SCHUTSEICHEL, H., *Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton* (Trierer. theolog. Stud., 20). Trèves, Paulinus, 1967 ; in-8, XII-374 p., DM 37.

SCHUTZ,R., *As Egység Sodrában*. Munich, Max Hüber, 1967 ; in-12, 63 p.

SEIBT, F., *Hussitica*. Cologne, Böhlau, 1965 ; in-8, VIII-206 p., DM 28.

SEUSE, H., *Deutsche mystische Schriften*. Düsseldorf, Patmos, 1966 ; in-8, 432 p., DM 36.

STOCKMEIER, P., *Theologie und Kult des Kreuzes bei Joannes Chrysostomus* (Trierer theol. Stud., 18). Trèves, Paulinus, 1967 ; in-8, XXXII-347 p., DM 51.

SZEGDA, Ks. M., *Dzialalność Prawno Organizacyjna Metropolity Jósefa IV Welamina Rutskiego* (1613-1637). Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1967 ; in-8, 215 p.

TANNER, H., *Le grain de Sénevé*. De la Science à la religion avec Teilhard de Chardin. St-Maurice, Éd. St-Augustin, 1967 ; in-8, 222 p., 175 FB.

TCHENKELI, K., *Georgisch-Deutsches Wörterbuch*, 12. Zurich, Amirani, 1967 ; pp. 1019 à 1114.

TSCHIZEVSKIJ, D., *Russische Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts* I et II. Munich, Eidos, 1964-1967 ; 2 vol. in-8, 184 + 216 p., DM 16,80 + 24,80.

THIRIET, F. *Regestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie* V, t. II et III. La Haye, Mouton 1959-61 ; in-8, 300 + 275 p., 28 + 40 Fl.

VAGAGGINI, C., *Le Canon de la Messe et la réforme liturgique* (Lex Orandi, 41). Paris, Cerf, 1967 ; in-12, 199 p.

VERMEULEN, F., *La Pierre non jetée.* Pièce en trois actes avec une étude de D. M. Coune (Cahiers de St André, N° spéc.). Bruges, St André, 1967 ; in-8, 48 p., 40 FB.

WINKELMANN, F., *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia* (Sitzungsberichte der deutschen Akademie, 3). Berlin, Akademie-Verlag, 1966 ; in-8, 123 p.

WIESSNER, G., *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II* (Abhandlungen, Göttingen, Phil. Hilst. Kl. III, 67). Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1967 ; in-8, 289 p.

VISSER, J., *Rovenius und seine Werke.* Assen, van Gorcum, 1967 ; in-8, 180 p., 19 Fl.

VISSER 'T HOOFT, W. A., *Die ganze Kirche für die ganze Welt* (Hauptschriften, Bd I). Stuttgart, Kreuzverlag, 1967 ; in-8, 314 p. DM 28.

VOLKEN, L., *L'Action œcuménique* (Coll. « InDomo Domini »). Fribourg, Éd. St. Paul, 1967 ; in-8, 174 p., 12,60 FS.

Acta Pontifiae Academiae Marianae Internationalis, vel ad Academiam quoquo modo pertinentia (4). Rome, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1967 ; in-8, 99 p.

ANDRA, *Vatican Konciliet.* Dekret om ekumeniken. Stockholm, Petrus de Dacia-Förlaget, 1967 ; in-12, 67 p.

Appell an die Kirchen der Welt (Kirche und Gesellschaft). Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1967 ; in-8, 290 p. DM 14,80.

Ars Hispaniae : XVII : I. Escultura y Pintura del Siglo XVIII. II. Francisco Goya ; XIX : Arte del Siglo XIX. Madrid, Editorial Plus-Ultra, 1965, 1966 ; in-4, 423 et 417 p.

Die Baptisten, herausg. v. J. D. Hughey (Die Kirchen der Welt, 2). Stuttgart, Evangel. Verlag, 1964 ; in-8, 282 p.

Bilbelhandbok Thestrup Pederseon. Lund, Gleerup verlag, 1966 ; in-8, 318 p.

Bibliografia Missionaria. Anno XXX : 1966. Rome, Pont. Univ. Urbaniana « de Propaganda Fide », 1967 ; in-8, 211 p.

Bulletin d'études orientales. XIX, 1965-66. Damas, Institut français de Damas, 1967 ; in-4, 332 p.

Calendarul Solia peanul Domnului 1967. Roman. Orthod. Episc. of America, 1967 ; in-8, 240 p.

Catàleg de Llibres en Català. (Instituto nacional del libro español). Barcelona, Comercial y Artes Gráficas, 1967 ; in-8, 173 p.

Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico 1963. Rome, Herder, 1965 ; 2 vol., in-8, 800 p.

Un cri de désespoir des prêtres de Moscou. Genève, L'Action Orthodoxe, 1967 ; in-8, 104 p.

L'Église dans le monde de ce temps. Constitution « Gaudium et Spes ». Commentaires du Schéma XIII. K. Rahner, H. de Riedmatten, etc. Tours, Mame, 1967 ; in-8, 420 p.

L'Église dans le Monde. L'Apostolat des laïcs. La liberté religieuse. Les moyens de communication sociale. (Concile œcuménique Vatican II. Documents conciliaires 3). Paris, Centurion 1966, 3e éd., 426 p.

Ežegodnik Pravoslavnoj cerkvi v Cechoslovakii 1966. Prague, Nova, 1966 ; in-8, 146 p.

Fêtes et calendriers bibliques (Théologie historique, 7). Paris, Beauchesne et ses Fils, 1967 ; in-8, 393 p.

La Función Pastoral de los Obispos (Consejo superior de Investigaciones Cientificas). Salamanca, Graficesa, 1967 ; in-8, 371 p. (en portugais).

Handbuch der Ikonenkunst. Munich, Slavisches Institut 1966 ; in-4, 370 p. Nombreuses illustrations en noir et en couleur ; DM 98.

La liberté religieuse. Déclaration « Dignitatis Humanae » (Vivre le Concile). Introduction. Comment. et postface par Mgr P. Pavan). Tours, Mame, 1967 ; in-8, 236 p.

Mariages en péril ? Répertoire pratique des solutions aux problèmes et aux conflits conjugaux en droit civil et en droit ecclésiastique. Gembloux, Duculot, 1967 ; in-12, 259 p. 180 FB.

Orbis Scriptus. Dmitrij TSCHIZEVSKIJ zum 70. Geburtstag. Munich, Fink, 1966 ; in-8, 988 p., DM 195.

Patrologiae Latinae Supplementum. Vol. IV. Paris, Garnier, 1967 ; in-4, 507 p.

The prayer of Jesus, by a Monk of the Eastern Church. New York, Desclée, 1967 ; in-12, 124 p.

The Purification of the Church. Five Comments from New Blackfriars, edited by Ian Hislop O. P. Londres, SCM Press, 1966 ; in-12, 39 p.

Revista Scriitorilor Români 5. Munich, 1966 ; in-8, 200 p.

Vatican II : L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse (Unam Sanctam, 62). Paris, Cerf, 1967 ; in-8, 588 p.

Wiener slavistisches Jahrbuch. 13er Band. Graz-Köln, Böhlau, 1966 ; in-8, 230 p.

LIVRES GRECS

AGAPIOS Hiëromonachos & NIKODIMOS Monachos. *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιᾶς Ἁγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησίας.* VIe éd., anastatique d'après la IIIe éd. de S. Ch. Raftanis, Zakynthos 1864. Athènes, « Astir 1957 ; in-4 κδ′ + 789 p., dr. 275.

BEES, N., *Ἡ ἀρχέτυπος διαθήκη τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βησσαρίωνος μητροπολίτου Λαρίσης ἱδρυτοῦ τῆς Μονῆς Μεγάλων Πυλῶν (τῆς κοινῶς καλουμένης Δουσίκου).* Athènes, « Astir » 1949 ; in-8, 24 p., pl., dr. 15.

DIMOPOULOS, archim. G., *Ἀπό τήν ζωήν τῶν Ἁγίων.* Athènes, « O Sotir » 1967 ; in-12, 317 p.

DROULIAS, I. D., *Ἔννοια καὶ ἰδέα « Πρόσωπον » ἀπὸ κοινωνικῆς θεολογικῆς καὶ φιλοσοφικῆς ἐπόψεως.* Extr. de la *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, t. 10. Athènes 1967 ; in-8, 15 p.

FRANKOS, K. D., *Ἡ αἴσθησις, ἡ νόησις καὶ ἡ ἐνόρασις εἰς τὴν περιοχὴν τῆς προσευχῆς*. Extr. de *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 1966. Thessalonique 1966 ; in-8, 16 p.

— *Ἡ 21η Φεβρουαρίου* 1913 *ὡς μία τῶν ἐκβολῶν τῆς ἀγωγῆς καὶ τοῦ ἤθους τῶν πρὸ αὐτῆς ἑλληνικῶν γενέων*. Ib. 1967 ; in-8, 14 p.

IAKOVOS, métrop. de Mytilène, *Ἰγνάτιος ὁ Λέσβιος μητροπολίτης Οὐγγροβλαχίας, ὁ στυλοβάτης τῆς ἐθνικῆς ἀνεξαρτησίας* 1765-1828. *Τόμος ἀναμνηστικὸς ἐπὶ τῇ μετακομιδῇ καὶ ταφῇ τοῦ σέπτου σκηνώματος αὐτοῦ*. Athènes, « Astir » 1965 ; in-8, 236 p. ill.

KARMIRIS, I., *The Dialogue between the Orthodox and the Non-Chalcedonian Churches*. Extr. de « Go Ye » (*Πορευθέντες*) 7 (1965) n° 27-28. Athènes 1965 ; in-8, 28 p.

— *Luther und Melanchton über die Orthodoxe Kirche*. T. à p. de : Kyrios 6 (1966) 77-104 et 150-173.

— *Σχέσεις Ὀρθοδόξων καὶ Ἀρμενίων καὶ ἰδίως ὁ κατὰ τὸν ΙΒ´ αἰῶνα θεολογικὸς διάλογος μεταξὺ αὐτῶν*. Extr. de l'*Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, T. 16. Athènes 1967 ; in-8, 95 p.

KONTOGLOU, F., *Τί εἶναι ἡ Ὀρθοδοξία καὶ τί εἶναι ὁ Παπισμός. Ἁπλαῖ καὶ ταπειναὶ σκέψεις ἑνὸς πιστοῦ τέκνου τῆς Μιᾶς, Ἁγίας, Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας*. IIe éd. Athènes, « Astir » 1964 ; in-8, 56 p., dr. 10.

— *Ἔργα. Δ´. Γιαβὰς ὁ Θαλασσινὸς καὶ ἄλλες ἱστορίες*. Ib. 1965 ; in-8, 338 p., ill. ; dr. 90.

MAGDALINI, Monachi, *Ὁ στρατηγὸς Πλακίδας* (*Ἅγιος Εὐστράτιος*) 100 *μ.Χ.* Kozani, Hiëron Hisychastirion « Analipseos » & Athènes, « Astir » 1957 ; in-8, 147 p.

PAPAPETROU, K. E., *Zur Frage : Was ist eigentlich Theologie ?* T. à p. de : Evangelische Theologie 26 (1966) 551-561.

— *Κυβερνητικὴ καὶ θεολογία*. Extr. de *Θεολογία*. Athènes 1966 ; in-8, 29 p.

— *Πρόσωπα καὶ θέματα* (R. Bultmann, P. Tillich, D. Bonhoeffer, K. Rahner). Extr. de *Θεολογία*. Athènes, 1967 ; in-8, 20 p.

— *Ἡ ἀπόλυτος ἀξίωσις τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ ἡ ἐλπίς*. Extr. de *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 1967. Thessalonique 1967 ; in-8, 8 p.

— *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*. Extr. de *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, t. 10. Athènes 1967 ; in-8, 14 p.

PAPOUTSOPOULOS, archim. Chr., « *Λόγοι Παρακλήσεως* ». Athènes, « O Sotir » 1967 ; 2 vol. in-12, 136 et 136 p.

PATRINELIS, Ch. G., *Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι λόγοι του. Μία νέα ἱστορικὴ πηγὴ περὶ τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τοὺς πρώτους μετὰ τὴν ἅλωσιν χρόνους* (Diss. Thessalonique). Athènes 1966 ; in-8, 176 p.

TSIROPOULOS, K. E., *Ἡ Ἑλλάδα ὡς πρόβλημα. Πνευματικὴ θεώρηση τῆς νεοελληνικῆς πραγματικότητας. Δοκίμιο*. Athènes, « Astir » 1965 ; in-8, 118 p.

Imprimatur,

F. TOUSSAINT, *vic. gen.*
Namurci, 15 sepr. 1967.

Cum permissu superiorum.

Notes et Documents :
Antour de la nouvelle rencontre de Paul VI et d'Athénagoras Ier 424
Le XIIIe *Kirchentag* de Hanovre (22-25 juin 1967) (T.S.) 431
Le XIVe Congrès liturgique de St Serge à Paris (D.Gi) 434
Un saint prêtre orthodoxe contemporain ; le P. Nicolas Planas (1851-1933) 435
Bibliographie 442
Livres reçus 480

COMPTES RENDUS

Altner 457 ; Arseniew 453 ; Atesis 467 ; Basset 448 ; Bosc etc. 459 ; Brentano 468 ; Brosse (de la) 471 ; Burke etc. 461 ; Carrillo de Albornoz 460 ; *Collégialité épiscopale* 453 ; *Concilios visigóticos* 465 ; Cyrille de Jérus. 445 ; De Vooght 469 ; Dietz 446 ; Doukakis 447 ; Dujčev 480 ; Elchinger etc. 462 ; Ephrem, S. 443 ; *Esprit nous a rassemblés (L')* 462 ; Fletcher 472 ; Frankos 449 ; Galot 450 ; Glorieux 471 ; Gréa 453 ; Goubert 466 ; Hammans 456 ; Hemmer 476 ; Hornschub 443 ; *Iglesia y Derecho* 465 ; Jean Chrysostome 445 ; Joubeir 448 ; Kahle 475 ; Karpathios 455 ; *Konzil von Konstanz (Das)* 470 ; Kraemer 459 ; Krajcar 472 ; Lavriotis 476 ; *Letopis slov.* 479 ; Matura 450 ; Mamalakis 476 ; Marlé 462 ; Matthaiakis 455 ; Mavris 479 ; Méliton 444 ; Mladoniowitz 468 ; Monachos 476 ; Murray etc. 460 ; Nahaevskyj 467 ; Newbigin 462 ; Nussbaum 448 ; Pachke 442 ; Perchenet 451 ; Polonška-Vasylenko 475 ; Ptolémée 444 ; Regnault 446 ; Richardson 462 ; Roux 463 ; Scheele 452 ; *XXII Sem. de teologia* 453 ; Stamos 476 ; Stegmüller 442 ; Stupperich 473 ; Subilia 462 ; Trembelas 447, 454 ; Tzannetatos 478 ; Vlasovs'kyi 474.

RECHERCHES

DE

SCIENCE RELIGIEUSE

RECHERCHES

DE

SCIENCE RELIGIEUSE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

TOME XL — ANNÉES 1951-1952

MÉLANGES JULES LEBRETON

II

Revue publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique.

PARIS-VII[e]

AUX BUREAUX DE LA REVUE

15, RUE MONSIEUR, 15

ORIGINES CHRÉTIENNES
ET PATRISTIQUE

(IIe Partie)

L'INSPIRATION DES PÈRES DE L'ÉGLISE

L'inspiration divine de tous les livres contenus dans le canon des Écritures est un dogme de notre foi catholique. Bien qu'elle n'ait pas été expressément définie avant le concile du Vatican[1], elle a, de tout temps, été enseignée par l'Église, comme elle avait été crue, pour ce qui regarde l'Ancien Testament, par la Synagogue[2]. N'a-t-on jamais cru que les Pères de l'Église eux aussi, en tant que porteurs de la Tradition, voire d'autres écrivains ecclésiastiques, avaient été inspirés de Dieu, au même titre ou presque que l'Écriture? La question peut paraître étrange au premier abord. Elle se pose cependant, et je voudrais que les pages qui suivent, consacrées à la poser, voire à la résoudre, ne fussent pas trop indignes du maître qui a orienté ma jeunesse vers l'étude des Pères et qui n'a jamais cessé de m'aider de ses conseils et de son affection.

Pour situer le problème, il n'est pas indispensable de préciser d'abord le sens du mot inspiration. Nous verrons en effet ce mot prendre une signification de plus en plus restreinte au cours de notre recherche. Celle-ci se développera en trois étapes, qui suivront à peu près l'ordre chronologique : 1° Certains écrivains se regardent eux-mêmes comme inspirés ; 2° Certains écrivains affirment, en un sens assez large, l'inspiration de leurs devanciers, sinon de leurs contemporains ; 3° Les théologiens entrent en scène et cherchent à expliquer les caractères particuliers de cette inspiration.

Notons pourtant sans plus tarder que ceux-là mêmes qui

1. DENZINGER-BANNWART, 1787.

2. Cf. G. COURTADE, *Inspiration et Inerrance*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. IV, Paris, 1947, c. 482-503.

parlent de l'inspiration des Pères distinguent leurs écrits des livres canoniques. De ces derniers la liste traditionnelle est regardée comme close ou susceptible de l'être ; la liste des autres demeure indéterminée, comme leur autorité qui a besoin de contrôle.

I

Les premiers témoignages fournis par les Pères en faveur de leur inspiration personnelle sont très anciens. C'est ainsi qu'on lit dans la lettre de saint Clément aux Corinthiens : « Vous nous causerez joie et allégresse si vous obéissez aux choses que nous vous écrivons par l'intermédiaire de l'Esprit[3]. » L'auteur de l'Épître de Barnabé est persuadé de n'écrire que ce qu'il a appris de Dieu. « Bien qu'ayant déjà conversé parmi vous, dit-il, j'ai la persuasion, l'intime conscience de savoir beaucoup de choses, car le Seigneur m'a tenu compagnie dans le chemin de la justice... J'ai réfléchi à la récompense que j'aurai... si je prends soin de vous faire part de ce que j'ai reçu et si j'entreprends de vous écrire brièvement afin qu'avec la foi vous ayez une connaissance parfaite[4]. » Dans le *Pasteur* d'Hermas, l'Église, puis le Pasteur ordonnent au prophète de mettre par écrit les visions et les paraboles dont il a été favorisé et de les communiquer à d'autres[5]. Les termes dont il se sert rappellent étrangement ceux qu'emploie saint Jean dans l'Apocalypse[6]. L'auteur de l'Épître à Diognète écrit de son côté à son correspondant : « Si tu ne contristes pas cette grâce, tu connaîtras ce que le Verbe communique par ceux qu'il veut et quand il veut : en effet, tout ce que nous avons proféré, mû par la volonté du Verbe qui nous le commande, nous le communiquons avec zèle, par

3. CLÉMENT, *I Cor.*, 63, 2 ; cf. 56, 1 ; 59, 1. Voir D. Van den EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux et Paris, 1933, p. 44.

4. PSEUDO-BARNABÉ, *Epist.*, I, 4-5 ; cf. 9, 9.

5. HERMAS, *Vis.*, II, 4, 3 ; V, 5 ; *Simil.*, IX, 33, 1.

6. Cf. *Apocal.*, 1, 11 et 19.

amour pour les choses qui nous sont révélées[7]. » Tertullien, devenu montaniste, il est vrai, déclare que l'homme spirituel progresse dans la science, car il a reçu le Paraclet dont la fonction consiste « à diriger la discipline, à révéler le sens des Écritures, à réformer l'intelligence et à conduire à une plus grande perfection[8] ». Il est d'ailleurs hors de doute qu'il se range lui-même au nombre des spirituels et qu'il réclame pour lui le charisme de l'inspiration. L'auteur anonyme du *De pascha computus*, qu'on a parfois attribué à saint Cyprien, compte de son côté sur l'inspiration divine pour mener à bien son travail[9].

Au troisième siècle, Origène insiste très spécialement sur la nécessité d'une grâce spéciale pour comprendre les Écritures : quand l'exégète en explique le mystère au peuple, c'est Jésus lui-même qui parle par sa bouche :

Je pense, écrit-il, que, quand on nous lit Moïse, le voile de la lettre est enlevé par la grâce du Seigneur et que nous commençons à comprendre que la Loi est spirituelle et que, par exemple, quand la Loi dit qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre, je comprends surtout deux alliances et deux peuples ; si c'est ainsi que nous comprenons cette Loi, que Paul appelle spirituelle, c'est que c'est le Seigneur Jésus qui nous la lit et c'est lui-même qui la profère aux oreilles de tout le peuple, nous prescrivant de ne pas suivre la lettre qui tue, mais de saisir l'Esprit qui vivifie. C'est donc Jésus qui nous lit la Loi lorsqu'il nous révèle les secrets de la Loi. En effet, nous qui appartenons à l'Église catholique, nous ne méprisons pas la loi de Moïse, mais nous la recevons, si toutefois c'est Jésus qui nous la lit, en sorte que, Lui la lisant, nous saisissons sa signification spirituelle. Ne penses-tu pas que de là vient qu'ils en avaient saisi le sens, ceux qui disent : Notre cœur n'était-il pas brûlant sur le chemin, tandis qu'il nous expliquait les Écritures[10] ?

Pour obtenir la grâce de comprendre et d'interpréter les Livres saints, Origène ne cesse de prier, de faire prier ses auditeurs, et l'on ne saurait douter qu'il ne se regarde en effet comme

7. *Epist. ad Diognet.*, 11, 7-8.
8. TERTULLIEN, *De virgin. veland.*, 1.
9. *De Pascha computus ; P. L.*, IV, 942.
10. ORIGÈNE, *In Jesu Nave*, hom. 9, 6.

un inspiré[11]. Ses disciples, en tout cas, le considèrent comme tel et il nous suffira de rappeler le témoignage si explicite de saint Grégoire le Thaumaturge :

Lui-même interprétait et expliquait ce qui peut se trouver d'obscur et d'énigmatique (et beaucoup de choses sont ainsi dans les saintes Écritures, soit que Dieu ait voulu cacher certaines choses, soit que ce soit nous qui les trouvions obscures, bien qu'elles ne le soient pas en elles-mêmes), étant le seul de tous les hommes que j'ai connus et dont j'ai entendu parler qui eût été capable, en méditant les paroles sacrées, de les comprendre et de les enseigner. Or, cela, il ne le faisait pas autrement, je pense, que par la participation du divin Esprit. Il faut en effet la même grâce à celui qui profère la prophétie et à celui qui l'entend. Et nul ne peut entendre les prophéties si l'Esprit prophétique lui-même ne lui a donné d'entendre ses paroles. Il est écrit en effet dans l'Écriture que celui-là seul qui ferme ouvre : c'est le divin Logos qui ouvre les choses closes, en rendant intelligibles les mystères. Celui-ci possédait ce don éminent, l'ayant reçu de Dieu, d'être l'interprète des paroles de Dieu auprès des hommes, de comprendre les paroles de Dieu en écoutant Dieu et de les exposer aux hommes pour qu'ils comprennent[12].

A la suite d'Origène, nombreux sont, tout le long des siècles, ceux qui demandent à Dieu la grâce d'inspiration et qui sont persuadés de l'obtenir. Ils ne disent pas, sans doute, que cette inspiration doit placer leurs discours ou leurs écrits sur le même plan que les Livres saints, mais ils n'apportent aucune précision sur les caractères de la faveur qu'ils sollicitent et les mots qu'ils emploient sont très ordinairement de ceux qui servent à désigner l'inspiration des Écritures. Nous nous contenterons de signaler

11. Cf. ORIGÈNE, *In Ezech.*, hom. 4, 3 ; 11, 2; *In Genes.*, hom. 6, 1 ; 7, 6; 12, 1 ; 15, 7 ; *In Matth. comment.*, XIV, 6 ; XVI, 11 ; *In Joan.*, I, 4. Voir J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 159-163 ; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit : l'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 315-324.

12. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Epist. ad Orig.*, 16 ; *P. G.*, X, 1093 A. Saint Grégoire confond ici, comme le fait souvent Origène lui-même, inspiration et révélation, mais cette confusion, fréquente d'ailleurs dans l'antiquité et même chez bon nombre de théologiens médiévaux, n'a pas d'importance pour notre sujet. Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 295-304.

quelques exemples, dont il serait facile d'augmenter le nombre.

Victorinus Afer, après avoir rappelé que le mystère du Christ peut être connu par révélation et que saint Paul l'a connu de la sorte, ajoute que l'élection de Dieu est libre ; elle peut donc survenir à bien d'autres, et il n'est pas impossible qu'elle soit encore accordée aux contemporains de l'auteur[13]. Les Pères du Concile de Nicée ont confirmé la foi par l'Esprit-Saint, et le mot consubstantiel est en quelque manière un mot divin[14]. Bien plus, Victorinus lui-même se considère comme ayant reçu de Dieu l'Esprit, qui répartit ses faveurs comme il le veut[15] ; il parle avec la permission de l'Esprit-Saint[16] ou, mieux, des trois personnes divines[17], son esprit est inspiré par Dieu[18].

Saint Hilaire de Poitiers, au moment qu'il s'apprête à parler du mystère de la sainte Trinité, supplie le Seigneur de l'inspirer :

Nous attendons en tremblant, dit-il, que vous souteniez le début de cette entreprise et que vous en confirmiez le progrès et l'accroissement, que vous m'appeliez à la participation de l'esprit des prophètes et des apôtres, de telle sorte que nous comprenions leurs paroles dans le sens même où ils les ont dites. Nous allons en effet parler de ce qui a été dit par eux dans le mystère... Accordez-nous donc le véritable sens des mots, la lumière de l'intelligence, la splendeur des paroles, la foi de la vérité. Donnez-nous d'exprimer ce que nous croyons[19].

Saint Paulin de Nole demande lui-même, sinon l'inspiration au sens strict, du moins le secours de Dieu, au moment qu'il s'apprête à célébrer une fois de plus son saint de prédilection : « Christ, Dieu de Félix, sois-moi propice ; accorde-moi maintenant le don de la parole, ô Verbe divin ; accorde-moi, ô Sei-

13. VICTORINUS AFER, *In Epist. ad Ephes.*, I ; *P. L.*, VIII, 1262 D-1263 A.

14. ID., *Adversus Arium*, II, 11 ; *P. L.*, VIII, 1097 A.

15. ID., *De generatione divina*, 32 ; *P. L.*, VIII, 1036 B.

16. ID., *Adversus Arium*, I, 2 ; *P. L.*, VIII, 1040 B.

17. ID., *Adversus Arium*, I ; *P. L.*, VIII, 1076 B.

18. ID., *Adversus Arium*, III, 6 ; *P. L.*, VIII, 1102 D : « Extolle te igitur atque erige, spiritus meus, et virtute qua a Deo mihi es inspiratus, agnosce Deum intelligere difficile, non tamen desperatum.

19. HILAIRE, *De Trinitate*, I, 38 ; *P. L.*, X, 49 B-C.

gneur, un esprit lucide[20]. » Ailleurs, il prie son ami Sulpice-Sévère d'intercéder pour lui : « Demande, avec supplication, que Dieu nous donne l'intelligence dans la voie où il nous appelle, afin que nous voyions qu'il est Dieu, celui qui a été crucifié pour nous[21]. »

Un peu plus tard, le pape Zosime déclare avoir écrit sa *Tractoria* « sur l'inspiration divine, *instinctu Dei* », mais il restreint aussitôt la portée de cette formule en ajoutant : « Tous les biens en effet doivent être rapportés à Dieu, dont ils proviennent[22]. » Saint Césaire d'Arles affirme avoir composé la *Regula ad Virgines* sous l'inspiration de Dieu[23]. Saint Grégoire le Grand, après avoir rappelé que la sainte Écriture, parce qu'elle est inspirée par Dieu, dépasse d'autant plus les intelligences même les plus profondes des hommes que ces hommes eux-mêmes sont en dessous de Dieu, ajoute qu'il aborde à son tour l'explication du Livre des Rois avec l'espoir d'une inspiration divine[24], et il est notable qu'il désigne par la même expression le secours sur lequel il compte et la grâce proprement dite de l'inspiration.

Les exemples que nous avons cités suffisent à nous montrer dans quel sens général les écrivains des premiers siècles, qui se disent inspirés et qui demandent à Dieu la raison de notre inspiration, parlent de la grâce qu'ils reçoivent ou qu'ils implorent. Rares sont assurément ceux d'entre eux qui oseraient comparer leurs ouvrages aux Écritures qui sont le fondement de la foi. Mais parce qu'ils ne se sont pas demandé quels étaient les caractères propres de l'inspiration scripturaire, ils se contentent d'un vocabulaire trop vague pour être pleinement satisfaisant.

20. PAULIN DE NOLE, *Poema*, XVIII, 25-26 ; *P. L.*, LXI, 491 A.

21. ID., *Epist.*, 24, 23 ; *P. L.*, LXI, 299 C.

22. ZOSIME, cité par PROSPER, *Contra Collatorem*, 5 ; *P. L.*, LI, 228 A.

23. CÉSAIRE D'ARLES, *Regula ad virgines*, 48 ; édit. MORIN, p. 18 : « Quantum enim diligenti experimento capere potuimus, ita Deo inspirante temperata est regula ipsa, ut eam cum Dei adjutorio ad integrum custodire possitis. »

24. GRÉGOIRE LE GRAND, *In primum Regum expositiones, prooemium*, 5 ; *P. L.*, LXXIX, 21 B : «... ut et opus quod spe divinae inspirationis aggredior et antiquorum patrum auctoritate sit validum... »

II

Un premier progrès est accompli dans le sens de la précision lorsque d'autres que les écrivains eux-mêmes parlent de ceux-ci comme inspirés. Évidemment, la formule reste longtemps sans grande portée théologique. Elle peut être, et elle est souvent d'abord une expression d'admiration pour un auteur réputé, sinon peut-être une simple formule de politesse à l'égard de quelqu'un qu'on juge digne d'honneur. Mais elle est aussi l'affirmation de l'autorité particulière qui s'attache à tel ou tel écrivain antérieur, dont le témoignage s'impose ; et à partir du cinquième siècle, lorsque l'argument patristique vient confirmer l'argument scripturaire, on tend de plus en plus à mettre à peu près sur le même pied l'Écriture sainte et ceux qu'on appelle désormais les Pères.

On peut rappeler d'abord la présence, dans quelques manuscrits du Nouveau Testament, d'ouvrages patristiques : le *Pasteur* d'Hermas et l'Épître de Barnabé figurent dans le *Sinaïticus;* la lettre de saint Clément aux Corinthiens dans l'*Alexandrinus*. Ces ouvrages ont même été regardés quelquefois d'une manière explicite par d'anciens Pères comme des Écritures inspirées. Nous n'insisterons pas sur ce fait qui intéresse surtout l'histoire du canon.

Parmi ceux que l'on regarde comme inspirés, citons par exemple saint Basile de Césarée dont le propre frère, Grégoire de Nysse, écrit à propos de ses *Homélies* sur l'œuvre des six jours :

Tu veux que je mette en ordre ce qui au premier abord paraît se contredire et que je montre comment l'Écriture sainte est en plein accord et harmonie avec elle-même, et cela après les commentaires inspirés de Dieu (μετὰ τὴν θεόπνευστον θεωρίαν) qu'a donnés du même texte notre Père, alors que ceux qui les ont lus ne les admirent pas moins que ce qui a été écrit par Moïse lui-même, et à mon avis c'est en toute justice qu'ils le font. L'épi provient du grain, et il n'est pas le grain, ou plutôt ce que l'épi possède en puissance, l'épi l'obtient en acte et dépasse le grain par sa grandeur, sa beauté, la variété de ses

formes. De la même manière, pourrait-on dire, le grand Basile dépasse le grand Moïse, car ce que celui-ci a embrassé et expliqué en peu de mots, notre docteur l'a accru par sa haute philosophie, de manière à en faire non pas un épi, mais un arbre[25].

Laissons de côté les images qui se pressent sous la plume de l'écrivain : reste que Basile est dit inspiré.

Saint Jérôme l'est dit également par saint Augustin, et dans une lettre qui lui est adressée par l'évêque d'Hippone, celui-ci va jusqu'à déclarer à son correspondant qu'il n'a pas seulement été favorisé d'une grâce divine, mais qu'il écrit sous la dictée de l'Esprit-Saint, ce qui nous paraît tout de même une hyperbole un peu forte[26].

Plus souvent encore que saint Jérôme, saint Augustin est regardé comme inspiré de Dieu. Son autorité a été recommandée peu de temps après sa mort par le pape saint Célestin[27], elle a été confirmée par Boniface II dans sa lettre aux Pères du concile d'Orange[28] : comment les écrivains du moyen âge n'interpréteraient-ils pas les paroles des papes et n'attribueraient-ils pas une sorte d'inspiration à l'évêque d'Hippone? Honorius d'Autun, par exemple, après avoir écrit : « Les hommes ecclésiastiques éclairés par le Saint-Esprit, en étudiant les diverses espèces de pouvoir qui résident en l'homme, ont défini la liberté comme le pouvoir d'observer la justice, cause de la justice elle-même », et il cite ici la définition de saint Augustin[29]. Remi d'Auxerre appelle l'évêque d'Hippone le très subtil chercheur

25. Grégoire de Nysse, *In Hexameron*, Prooemium ; *P. G.*, XLIV, 61-64.

26. Augustin, *Epist.*, 82, 2 ; *P. L.*, XXXIII, 276 : « Ego fateor, majus aliquid expeto a benignitate virium tuarum prudentiaque tam docta et otiosa, annosa, studiosa, ingeniosa, diligentia ; haec tibi non tantum donante, verum etiam dictante Spiritu Sancto, ut in magnis et laboriosis quaestionibus, non tanquam ludentem in campo Scripturarum, sed in montibus anhelantem adjuves. »

27. Célestin, *Epist. ad episcop. Galliar.*, 2 ; *D. B.*, 128.

28. Boniface II, *Epist. ad patres Arausicanos*, 13.

29. Honorius d'Autun, *De libero arbitrio libellus*, 3 ; *P. L.*, CLXXII, 1224.

des choses obscures et estime qu'il marche sans buter jamais à travers les difficultés[30].

Saint Grégoire le Grand a peut-être une réputation mieux établie d'inspiré. Tout le monde connaît en effet le beau récit que fait à son sujet Paul Diacre, son biographe : tandis qu'un jour le Pape est en train de dicter le commentaire sur la dernière vision du prophète Ézéchiel, son secrétaire s'étonne des moments de silence qui interrompent parfois la dictée, et il s'aperçoit qu'à ces moments-là Grégoire écoute l'Esprit-Saint, qui, sous la forme d'une colombe plus blanche que la neige, lui explique le mystère des Écritures[31]. Naturellement, les écrivains postérieurs, qui connaissent ce récit, n'hésitent pas à déclarer inspirées les œuvres de saint Grégoire et particulièrement les *Moralia in Job*, qui sont un des écrits les plus appréciés du moyen âge. Odon de Cluny l'appelle *doctor egregius, divino afflatus spiramine atque de fonte potatus superno..., mirabilis doctor divinis nimbibus (seu imbribus) auctus*[32]. Anselme de Laon va plus loin encore et n'hésite pas à écrire : *Videamus quod dicat Sanctus Spiritus in Moralibus*[33]. Saint Grégoire VII rappelle, dans une lettre à l'archevêque de Cologne Annon, les décrets du Saint-Siège sur la chasteté des clercs et écrit : « Votre Fraternité sait que nous ne tirons pas ces décisions de notre propre sentiment, mais que nous promulguons officiellement les sanctions portées par les anciens Pères, sous l'inspiration du Saint-Esprit *(Spiritu Sancto praedicante)*, en vertu des exigences de notre charge[34]. » Sur quoi il cite un passage des *Moralia* de son prédécesseur saint Grégoire Ier. Il est à noter d'ailleurs que, dans ce passage, le terme *Patres* désigne surtout les Pontifes romains[35].

30. REMI D'AUXERRE, *Enarr. in Psalm.* ; *P. L.*, CXXXI, 140.

31. PAUL DIACRE, *Vita S. Gregorii*, 28 ; *P. L.*, LXXV, 57 C-58 A.

32. ODON de CLUNY, *Epitome Moral. in Job*, Praefatio ; *P. L.*, CXXXIII, 107 C-D.

33. ANSELME de LAON, *Sententiae*, édit. G. LEFÈVRE, Évreux, 1895, p. 29. J'emprunte cette citation ainsi que quelques autres à J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Études, recherches, documents*, Paris, 1914, p. 321.

34. GRÉGOIRE VII, *Registre*, II, Epist. 67 ; *P. L.*, CXLVIII, 417.

35. J. DE GHELLINCK, *loc. cit.*

Après saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire, — il faudrait y ajouter saint Ambroise[36], — viennent bien d'autres noms qui risquent de nous surprendre davantage. Aux yeux de Pierre de Nonantole, Amalaire de Metz passe pour avoir été inspiré par le Saint-Esprit dans la composition de ses livres liturgiques[37]. Walafrid Strabon, après avoir rappelé que beaucoup d'écrivains ont dit beaucoup de choses sur les ministres de l'Église et leurs ministères, sur les sacrements et les cérémonies sacrées, ajoute qu'il reste bien peu de choses, si même il en reste quelques-unes, qui n'aient déjà été mises en relief par l'illumination du Saint-Esprit[38]. Anastase le Bibliothécaire est bien près de regarder comme inspirée la traduction de Denys l'Aréopagite par Jean Scot Erigène[39]. Smaragde de Saint-Mihiel, dans la préface de sa Grammaire, rappelle que, selon Donat, la grammaire est divisée en huit parties et que l'Église consacre cette division parce que le nombre huit est d'inspiration divine[40].

Bien d'autres témoignages encore pourraient être cités si notre intention était de donner une énumération complète[41]. Mais

36. J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 349-351 : Les premières listes de docteurs de l'Église en Occident.

37. PIERRE DE NONANTOLE, *Epist.* 100 ; *M. G. H.; Epistolae Karolini Aevi*, t. III, p. 245.

38. WALAFRID STRABON, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, praefatio ; *P. L.*, CXIV, 919.

39. ANASTASE LE BIBLIOTHÉCAIRE, *Epist. 2 ad Karolum Calvum; P. L.*, CXXIX, 739 suiv.

40. SMARAGDE, *Ars grammatica*, Praefatio. Cité par J. LECLERCQ, *Smaragde et la grammaire chrétienne*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. IV, 1948, p. 16.

41. Rappelons seulement quelques noms : ANSELME DE LAON, *Ennarratio in Matth.* ; *P. L.*, CLXII, 1279, range saint Cyprien et saint Augustin à côté de saint Paul ; LANFRANC DE CANTERBURY, *Liber de corpore et sanguine Domini; P. L.*, CL, 425-435, parle des *divinorum eloquiorum testimoniis*, de la *divinarum auctoritatum lucem*, après avoir cité en même temps que le Nouveau Testament, des textes empruntés à saint Augustin, à saint Léon le Grand, à saint Grégoire le Grand. ABÉLARD voit dans l'*auctoritas* un interprète du Saint-Esprit et estime que le charisme de l'inspiration est donné aussi bien aux Pères et aux philosophes qu'aux écrivains bibliques. GEBHARD DE SALZBOURG, *Epist. ad Hermannum Metensem; P. L.*, CXLVIII, 851 D-852 A, rappelle à son correspondant

celle-ci n'est pas nécessaire dans le cas présent et dépasserait d'ailleurs nos moyens d'investigation. Remarquons seulement que, selon J. de Ghellinck[42] et C. Spicq[43], la croyance à l'inspiration des Pères et des auteurs ecclésiastiques était fréquente surtout du dixième au douzième siècle. Cette restriction paraît inexacte, car on trouve bien au delà du douzième siècle des traces de la même conviction; que l'on ouvre par exemple les œuvres du Bienheureux Henri Suso : on y trouve des formules telles que celles-ci : « Elle désira savoir de lui pourquoi il avait accompli de si rudes mortifications s'il ne voulait les conseiller ni à elle ni à d'autres personnes. Il la renvoya à la sainte Écriture et lui dit : Il est écrit qu'autrefois, parmi les Pères anciens, certains menèrent une vie d'une austérité inhumaine[44]. » Et ailleurs : « L'Écriture parle-t-elle de celui que vous avez nommé le néant, non parce qu'il n'est pas, mais parce qu'il est au-dessus de tout entendement? Saint Denys, est-il répondu, parle de l'un sans nom[45]. » Et ailleurs, encore, à la question : « Je voudrais en savoir encore davantage, d'après la vérité des Écritures », on répond : « Les maîtres disent : Lorsqu'on connaît la vérité en elle-même... », et c'est un mot de saint Augustin qui est cité[46]. Or le Bienheureux Suso ne s'exprime pas comme un théologien, mais il parle selon le langage courant et l'on voit qu'au quatorzième siècle l'assimilation des Pères à l'Écriture sainte était en quelque sorte habituelle[47].

quels sont les garants de l'enseignement de l'Église : les apôtres, les successeurs des apôtres, les pontifes du Siège apostolique, la multitude des autres Pères, qui sont d'une sainteté et d'une autorité reconnues : s'opposer à ces hommes, c'est blasphémer l'Esprit qui opère par eux.

42. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 320.

43. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, 1944, p. 107.

44. H. Suso, *Vie*, 35 ; traduct. J. Ancelet-Hustache, *Le Bienheureux Henri Suso*, Paris, 1943, p. 211.

45. Id., *Le livre de la vérité*, 5 ; *ibid.*, p. 293.

46. Id., Suso, *Le livre de la vérité*, 5 ; *ibid.*, p. 299.

47. Notons encore, mais plutôt à titre de curiosité, que des biographes parlent ici ou là de l'inspiration de leurs héros. Ainsi fait Pomerius dans la Vie du Bienheureux Ruysbroeck, 14 : « Le dévot prieur avait cou-

Si répandue que soit, dès le haut moyen âge, sinon auparavant, la croyance à l'inspiration des Pères, elle soulève, du moins chez ceux qui réfléchissent, une grave question qui les oblige à préciser leurs idées : il arrive en effet que les Pères ne soient pas d'accord les uns avec les autres : comment concilier leurs divergences avec l'inspiration de Dieu? Bonizon de Sutri, qui affirme d'ailleurs l'inspiration des Pères, pose nettement le problème[48]. Abélard le pose plus nettement encore[49] et l'on conçoit sans peine qu'il n'ait pas été résolu du jour au lendemain.

III

Les premiers qui se présentent comme des inspirés ou qui attribuent à d'autres le charisme de l'inspiration le font pour ainsi dire tout simplement, parce qu'ils sont convaincus que l'Esprit de Dieu ne cesse pas de se manifester aux hommes. Ils ne mettent pas en question la valeur unique de l'Écriture sainte ; ils se contentent de dire qu'ils sont eux aussi les dépositaires de l'Esprit.

Mais la question ne tarde pas à se poser des marques de la véritable inspiration et de ses rapports avec le dépôt de la Tradition. Au cours des premiers siècles, deux hommes surtout s'efforcent de résoudre le problème, saint Irénée de Lyon et Origène d'Alexandrie[50].

Saint Irénée commence par poser en principe que l'Esprit-

tume, lorsqu'il était inondé des rayons de la lumière divine, de se retirer dans quelque lieu caché de la forêt. Et là, sous la dictée de l'Esprit-Saint, il écrivait sur une tablette de cire les choses qui lui venaient à la pensée. » De telles expressions ne sont pas à prendre à la lettre.

48. Sur Bonizon de Sutri, on peut voir P. FOURNIER et J. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident, depuis les fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Paris, 1932, t. II, p. 139-150.

49. Cf. J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 331-335.

50. Nous n'avons pas à faire ici une étude détaillée de la doctrine de ces deux hommes. Il nous suffit d'en rappeler les grandes lignes parce que saint Irénée et Origène posent fort bien la question qui nous intéresse. Cf. D. Van den EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien*, p. 158-187, 217-234.

Saint, Esprit de vérité, ne peut pas se trouver ailleurs que dans l'Église.

D'après saint Paul, écrit-il, Dieu a établi dans l'Église les apôtres, les prophètes, les docteurs et toutes les autres opérations de l'Esprit, duquel sont privés tous ceux qui ne viennent pas à l'Église, mais se séparent de la vie par une mauvaise doctrine et une conduite déréglée. Car là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce : or l'Esprit est vérité. C'est pourquoi ceux qui ne participent pas à l'Esprit de vérité ne se nourrissent pas pour la vie aux mamelles de la mère, ni ne s'abreuvent à la fontaine très pure (qui jaillit) du corps du Christ, mais ils se creusent des citernes percées[51].

Pratiquement, les dépositaires de l'Esprit, comme ceux de la Tradition, ce sont les évêques : les disciples ont reçu du Seigneur la clé des mystères, la connaissance de toutes choses anciennes et nouvelles. « C'est pourquoi il faut écouter les presbytres qui sont dans l'Église et qui possèdent la succession des apôtres ; car, avec la succession de l'épiscopat, ils ont reçu le charisme sûr de la vérité, selon le bon plaisir du Père[52]. » « Là seulement se retrouvent les charismes du Seigneur, et c'est là où ont été distribués ces charismes qu'il faut apprendre la vérité, chez ceux qui possèdent la succession de l'Église depuis les apôtres, une conduite saine et irréfutable et un langage inaltéré et incorruptible[53]. »

Plus intellectuel que saint Irénée, Origène semble réserver aux docteurs le charisme d'inspiration que l'évêque de Lyon attribue en quelque sorte aux évêques.

Observons, dit-il, que les apôtres, en prêchant la foi du Christ, manifestèrent à tous, même aux moins avancés dans l'intelligence du don de Dieu, les articles jugés nécessaires, réservant d'en rechercher les causes profondes à ceux qui auraient reçu de l'Esprit Saint les dons excellents de discours, de sagesse et de science ; ils se contentèrent d'énoncer le reste, sans en expliquer la cause ni le mode pour

51. IRÉNÉE, *Advers. Haeres.*, III, 38, 1.
52. ID., IV, 40, 1-2.
53. ID., IV, 42, 1.

laisser aux amis passionnés de l'étude et de la sagesse, dans les temps à venir, une matière où ils pourraient s'exercer avec fruit[54].

Cette réflexion sur les vérités révélées n'est pas indispensable au salut, mais, si elle s'exerce, elle résulte du don de l'Esprit et elle est le privilège des docteurs.

Ceux-ci ne doivent pas se borner à corriger les méprises du peuple chrétien ; ils distribuent à leurs auditeurs la science chrétienne ; ils font couler la consolation des Écritures, expliquent les mystères, s'élèvent à une connaissance plus pénétrante[55]. Il est vrai qu'à côté des docteurs authentiques qui sont véritablement inspirés et orthodoxes, il y a des docteurs de mensonge qui prétendent eux aussi posséder la tradition des apôtres ; des hérétiques qui affirment que leur doctrine est celle du Seigneur, que leurs sentiments sont d'accord avec les sentiments des prophètes et qui s'en vont répétant : Voici ce que dit le Seigneur[56]. Qui jugera en dernier ressort entre ceux-ci et les maîtres inspirés? Dieu d'abord, et Origène, qui se reconnaît comme un docteur, ne cesse pas de demander à ses auditeurs qu'ils prient pour lui afin qu'il ne s'écarte pas de la vérité[57]. Mais les évêques ensuite :

En principe, les degrés de la gnose correspondent aux degrés de la hiérarchie. Les fils d'Israël, c'est-à-dire les laïcs, peuvent déjà atteindre certaines doctrines de l'Église ; les Lévites en connaissent davantage ; les prêtres pénètrent des mystères plus secrets, car ceux surtout qui président à la parole de Dieu doivent approfondir les Écritures[58] ; mais le sommet de la science est réservé au seul pontife[59], à l'évêque placé dans l'Église après les apôtres[60], le docteur des âmes qui préside la communauté à la place du Christ[61].

54. Origène, *De principiis*, I, 3.

55. Id., *In Exod.*, *hom.* 13, 4 ; cf. *In Cantic. comment.* III (IV), édit. Baehrens, p. 340; *In Genes.*, *hom.* 23 ; *In Exod.*, *hom.* 9, 3; *In Levit.*, *hom.* 1, 4.

56. Id., *In Ezech.*, *hom.* 2 ; cf. *hom.* 7, 4.

57. Id., *In Ezech.*, *hom.* 2, 5.

58. Id., *In Numr.*, *hom.* 10, 3.

59. Id., *In Levit.*, *hom.* 5, 3.

60. Id., *In psalm.*, 37, *hom.* 1, 1.

61. Id., *In Exod.*, *hom.* 10, 4. Voir D. Van den Eynde, *Les normes*

D'une manière peut-être moins précise, Origène rejoint ainsi saint Irénée : pour l'un comme pour l'autre, ce sont les évêques qui enseignent l'Église et qui possèdent avant tous les autres les grâces de sagesse et de science.

Sur ces fondements assurés se construit la théorie de l'inspiration des Pères, lorsque, vers la fin du quatrième siècle et surtout à partir du cinquième, l'argument de tradition vient régulièrement s'ajouter à l'argument scripturaire. Si les Pères ont dit la vérité, s'ils peuvent être appelés en témoignage, ce n'est pas en effet à cause de leur antiquité qui ne prouve rien à elle seule, c'est parce qu'ils sont les représentants et les gardiens autorisés de la tradition apostolique, et c'est aussi parce qu'ils sont les porte-parole de l'Esprit-Saint. Parfois chacun d'eux, considéré isolément, est dit inspiré. C'est ainsi que Théodoret, après avoir rapporté des témoignages empruntés à saint Athanase, à saint Grégoire de Nazianze, à saint Ambroise de Milan, à saint Flavien d'Antioche, à Gélase de Césarée de Palestine, à saint Jean Chrysostome, à Sévérien de Gabala, conclut son argumentation :

Certes, des montagnes et des mers les séparent extrêmement les uns des autres, mais la distance n'empêche pas leur harmonie : tous en effet ont été portés par la même et unique grâce de l'Esprit. Je pourrais t'apporter encore les paroles des victorieux défenseurs de la piété Diodore et Théodore... Tu saurais qu'ils ont eux aussi écrit, d'une manière concordante aux précédents, qu'ils ont puisé aux fleuves de la source divine, qu'ils ont été également les récipients de l'Esprit[62].

Le même Théodoret, après avoir invoqué le témoignage des évêques d'Antioche, Ignace, Eustathe, Mélèce, Flavien, puis celui d'autres docteurs illustres, Ephrem, Cyprien de Carthage, Damase de Rome, Ambroise de Milan, Alexandre et Athanase d'Alexandrie, Grégoire, Jean et Atticus de Constantinople, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, Polycarpe, Irénée, Méthode, Hippolyte, ajoute :

de l'enseignement chrétien, p. 234-235 ; cf. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 377-386.

62. THÉODORET, *Eranistes*, I ; *P. G.*, LXXXIII, 80 C-D.